生命科學系列著作

外王之道

——著名教育家潘麟先生《孝經》講授

潘 麟 著

《孝經》作者 至聖 孔子（前 551—前 479）

《孝經》編譔者 宗聖 曾參（前 505—前 435）

孔子講學圖

潘麟先生簡介

潘麟先生，安徽定遠人，哲學碩士，生命學家，教育家，當代對生命科學有深刻貢獻的思想家。長期致力於東方文明的傳播與推廣，注重中華傳統文化的創造性轉化和創新性發展；以心性傳承與實踐爲基礎，開創、倡導並推動生命科學的發展與普及。

已出版的主要著作有《家門沒上鎖》《皇冠瑜伽》《〈大學〉廣義》《到彼岸賞月》《〈瑜伽經〉直解》《以心傳心》《直指生命的真相》《〈中庸〉心要》《明點》《茶道》《陽明新學》等，部分著作被譯成英、俄等文字在國外出版，並撰有各類學術論文近百篇。

本書作者 潘麟先生

版權聲明

包括本書在內的我的所有生命科學著作，都是源自於過去 40 多年，我深入學習東方傳統各流派文明文化、從事各類生命修證活動的智慧所得。“生命科學”一詞由我率先提出，但生命學的事實，則與人類文明，尤其是以中印為代表的東方文明的起源相伴而生。以現代文明的科學視角視之，這些終極的智慧結晶完全能夠建構和形成一門完善的生命科學體系（具體論述詳見我的各類著作）。遺憾的是，由於歷史原因，它們長期被封存在遠離都市的山林中，混雜於宗教或准宗教傳統中，而極少被大多數人理性認知，更不用說受益。這正是我提出建構和傳播“生命科學”的根本原因和願力所在。為讓更多人受益，讓思想、文明最大限度溝通，讓全球心靈越來越近，本人自願放棄名下所有著作版權，希望更多有識之士能夠將其翻譯成其他語種（這種翻譯含各種電子翻譯、紙張翻譯出版以及網路發佈）並廣泛傳播。

如您有這方面意願或想法，請隨時與我的工作團隊聯繫。

電話：+8617856345223

郵箱：m17856345223@163.com

WeChat:Dyglg_9999

願善增長。

潘麟（附簽章）

嚴重警告：潘麟先生所有生命學著作僅供讀者個人學習、研究和交流。任何人或組織不得以此謀取任何商業利益，否則必將追究法律責任。

目 錄

序 言……/001
何謂「孝經」……/003
《孝經》作者及其成書過程……/006
孝道即外王之道……/008
開宗明義章第一……/010
天子章第二……/027
諸侯章第三……/039
卿大夫章第四……/051
士章第五……/072
庶人章第六……/081
三才章第七……/086
孝治章第八……/119
聖治章第九……/127
紀孝行章第十……/164
五刑章第十一……/179
廣要道章第十二……/183
廣至德章第十三……/189
廣揚名章第十四……/193
諫諍章第十五……/203
應感章第十六……/208
事君章第十七……/223
喪親章第十八……/225
附 錄 1 中華（儒家）心脈傳承圖淺釋……微塵/236
附 錄 2 《孝經》全文……/246

序言

潘麟先生出生於軍人家庭，幼受庭訓，矢志報國，十四歲即立「發正氣，振中華」之志，從此醉心於百家學問，博覽群書，修德修身，一發不可收。先生常坦言，自己雖於二十歲前即已接觸儒學，然因人生經歷尚淺，故十年間與此學不能感應道交，至三十多歲後，因經歷了更多人生沉浮，絢爛之極歸於平淡，方能欣賞此學宮廷之富麗與樸實無華之美。後日夜涵養於此間，參悟仁義良知之理，踐行正心誠意工夫，致力內聖外王之道，爾來二十餘年又去矣。先生問學求道，講求盡心盡力，性命相隨，故積數十年之功，於儒家學統與道統皆有所成：在道統上，先生接通了陽明、孔孟諸聖，全然彰顯自家心性，質諸「四書五經」而無疑；在學統上，先生私淑於近現代中國最具原創性的智者型哲學家、現代新儒家代表人物牟宗三先生，曾下十餘年苦功研讀宗三先生畢生心血結晶——《心體與性體》，最後豁然貫通，朗然於心。由此，先生承接了儒家文脈與道統，成爲當代文獻俱現之大儒。然而，先生始終不將其成就視爲多麼了不得之事，相反，先生認爲其所傳承之智慧乃人類共有，不獨個人所有，故而時刻念茲在茲於如何將所學傳承下去，以求心安。

位卑從未忘憂國，誰知熱血在山林。先生本布衣，天性超然物外，唯求逍遙於山林，終日與野鶴爲舞，與白雲爲伴，不求聞達於世間。然因百家絕學繫於己身，肩負著歷代聖賢之重托，終不忍聖學法脈潛沒於斯世，屢受大悲驅動不能自已，而出山講說儒家各經典，上爲吾國培賢才，下爲草野厚風俗，前爲往聖繼絕學，後爲萬世開太平。先生以爲，這是他作爲一個儒家學者的職分與擔當，用儒家的話來說，這是一個「士」所應盡之責任、義務與孝道也。先生時隱時顯，時顯時隱，世人也許迷惑，先生究竟傾向於出世還是入世？我將其理解爲，不固守於出世抑或入世，該進則進，該退則退，此即君子不器也。

以是之故，先生自 2012 年從印度歸國講學的十多年裡，夙夜匪懈，唯恐托付不效，愧對了百家傳承祖師之殷切期望，故而講學與著述、工作與踐履、教化與指點，多頭並進，每一天都把自己逼到極限，把每一天都當成最後一天來過，身心交瘁以至於此。先生憂國憂民之至真至誠，由此可見一二矣。用先生的話說，此即「盡心盡力」也。這應該就是先生每一次講學、著述之所以如此入心入髓的主要原因吧。

2024 年 2 月中旬，在內外諸緣成熟之際，先生抽出五天時間於安徽定遠完整講授了《孝經》這一被儒者譽爲「六經」之總匯的重要經典。《孝經》自誕生以來，兩千多年間受到了歷代王朝的尊崇，其重要性自不待言。實際上，《孝經》不獨在過去重要，在當今社會尤其重要，蓋因當今時代，受到西方文化之影響，君不君臣不臣、父不父子不子之不孝現象要比過去的時代都嚴重，依孔夫子所言，此乃大亂之源也。故在時下，尤需將孝道盡快普及開來，若如是，相信不論是個人、家庭，還是企業、單位，乃至整個社會，都將受益無窮。爲令此寶貴之智慧結晶得以盡快出版面世，利益大眾，東方生命研究院學術編輯中心諸位同仁根據此次講學錄音，用了兩個月時間將其整理成書。

在整理書稿的過程中，彷彿與至聖孔子、宗聖曾子親切地照了一次面。——他們就生動地站在面前，充滿慈愛地向我等後學深刻地闡述著孝道諸內涵，由本及末、由裡及表、由深及淺，先後有序，層層揭示，一個無比豐富、美妙、浩瀚的孝道世界徐徐展開，無時無刻不在顛覆著我們此前對孝道之膚淺認識，自此方知，孝道是如此深奧，如此廣博，如此豐富，如此美妙！

無愧乎顏回讚曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」無愧乎子貢嘆曰：「無以爲也！仲尼不可毀也。他人之賢者，丘陵也，猶可逾也；仲尼，日月也，無得而逾焉。人雖欲自絕，其何傷於日月乎？多見其不知量也。」世人對夫子之誤會深矣！以爲夫子之道盡是一些迂腐之教條，我們將太多的誤解誤見加諸夫子身上了。此次，在先生之逐層揭示下，方知中華儒學之博大精深，方知夫子氣象之剛毅博大、溫柔敦

厚、自信從容，以及「夫子施教，各因其材」，確如顏回與子貢所形容的那樣不可思議，先賢誠不我欺。

愚以爲，本書堪爲儒學史上又一部極具創新性的劃時代之作！以愚淺見，本書的創新性與劃時代性主要體現在如下幾個方面：

其一，一百多年來，包括儒家在內的東方聖學呈現斷崖式衰敗，儒家自身的存在與延續因受到嚴重質疑而後繼無人，先生在本書等多部儒家著作中，反覆闡明了儒家的本質、價值與意義：儒家的本質是一門發明心性之學，非爲一個政治工具或附庸，亦非僅僅是一門角色倫理學；儒家之根本宗旨是通過角色覺醒來實現倫理覺醒，通過倫理覺醒來實現道德覺醒，通過道德覺醒來實現生命的終極覺醒、終極自由與圓滿解脫。由此積極回應了時代的質詢，爲儒家重新找回了其存在與發展的動力之源。

其二，先生在傳承（照著說）之基礎上，孤明獨發（接著說），明確指出孝道乃外王之道，並剖析了在當今時代，如何通過此外王（「修齊治平」）之道來實現道德覺醒與生命覺醒，與此前《〈大學〉廣義》《〈中庸〉心要》兩作所揭示出來的通過內聖（「格致誠正」）之道來實現道德覺醒與生命覺醒，相互補充，構成車之雙輪、鳥之雙翼，完整揭示了儒家「內聖外王」的義理架構。

其三，先生從體、相、用、工夫四個層面，全面而透徹地闡明孝道（外王之道）的四層內涵：何謂孝之體、何謂孝之相、何謂孝之用、何謂孝之工夫。如此全面而立體的辨析，就像一把金鑰匙，學人以此能夠十分輕易地叩開孝道之門，游刃有餘地出入其中。

其四，結合當今社會的現實情況，對古代背景下的天子、諸侯、卿大夫、士、庶人各階層之孝道，進行了創造性轉化、創新性發展和去偽存真，實現古爲今用之目的。

其五，站在東西文明比照會通的高度，以全球視野審視人類各家文明，係統闡明了儒家義理、傳承方式、實現路徑與他家之異同，以及各自之優缺點，使其相互補益，爲人類指示了一個圓融的文明體系該有的格局與樣態，與人類共享中華文化偉大智慧。

總而言之，先生講學，既能不錯不漏不走樣地照著說，更爲難能可貴者，還結合當今時代種種現狀，在歷代聖賢止步的地方接著說，唯求疏通儒學之紛繁，理性、客觀、公正地將其原貌呈現於我輩學人面前。可以說，每一句每一字背後，皆暗含著先生數十年求索之艱辛與血汗。

本書是對此前先生幾部儒學著作之補充與豐富：《〈大學〉廣義》《〈中庸〉心要》《陽明新學》所指示者，乃通過內聖之道以實現道德覺醒與生命覺醒一途；先生講授的《弟子規》與《孝經》，皆著眼於揭示通過外王之道以實現道德覺醒與生命覺醒一途，只不過《弟子規》著重闡述的是修身層面，而《孝經》所揭示之孝道，涵蓋了「修齊治平」各個層面，其最終理想是協和萬邦，實現天下大同。誠如夫子所言，孝道一旦興起大用，即能「以順天下，民用和睦，上下無怨」。唯願中華孝道自此復昌於世！

本次講學除了將其整理成書之外，也製作有視頻課程。聆聽授課與閱讀文字各有千秋，同步學習將大有裨益。故真誠建議本書的讀者都能參加《孝經》視頻課程的學習。如此，將會更深入、更透徹地領悟《孝經》要義與內涵。

本書是眾人共同努力的結果：授課錄音的聽打工作，由方方、胡琳琳、蘇治中、彭志敏、陶維莉、錢春蘭、魏登軍等人完成；書稿的整理、編校工作，主要由我、莊雪梅、許亞明等人共同完成，最後的統稿工作由我負責。本書的整理過程中，還得到了很多熱心人士的協助，在此一并致謝！

李小利

二〇二四年四月二十三日

何謂「孝經」

《孝經》是儒家諸多經典之一，有時候把它列爲儒家「十三經」[①]之一。我們先解釋經名，什麼叫「孝經」？先闡述「孝」，再闡述「經」。

「孝」有廣義和狹義之別。「孝」在這裡是廣義之孝，這和我們平時理解的孝不太一樣。我們平時理解的孝最多是狹義之孝，而《孝經》所說的孝，或者說儒家所說的孝是很廣義的孝。廣到什麼程度呢？這又可分爲體、相、用、工夫四個方面來講，即孝之體、孝之相、孝之用、孝之工夫。

第一個是「孝之體」。「孝之體」簡稱「孝體」，在儒家看來，什麼是「孝體」呢？就是孝的本體、孝的根源，或者說孝之在其自己。因此，問「孝之體」或曰「孝體」是什麼，就是在問「孝」它自己是什麼。這在儒家有著非常明確的結論：心性就是「孝之體」。「心性」又可細分爲「心」與「性」。這個「性」指的是先天本性，在儒家有一個專用術語叫「德性」，簡稱「性」或「德」，全稱「德性」。那麼，「心」指的是什麼呢？指的是道心，就是我們「中華十六字心傳」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」裡面所說的那個「道心」。「道心」就是心性中所說的那個「心」。到了王陽明的時候，又給「道心」起了一個更加通俗易懂的名字，叫「良知」。但「良知」這個詞並不是王陽明的首創，第一個稱之爲「良知」的人是孟子。除了「良知」還有個「良能」，孟子分別給它們下了定義。

什麼叫「良知」？「不慮而知」謂之「良知」[②]。「慮」就是思慮、考慮。不用經過思慮、考慮我就知道，這樣的「知」叫「良知」。它非常類似於，甚至可以說等同於佛家所說的「般若」。「般若」指的就是智慧。在儒家，「知」與「智」是通假字，很多時候是互用的，故「良知」就是「良智」。

爲什麼在「智」前面加個「良」字呢？就是爲了區別於普通的「智」。普通的「智」在儒家被稱爲「聞見之知」。「聞」就是用耳朵聽，「見」就是用眼睛看。因此，通過感官所獲得的知識與智慧，就叫「聞見之知」。爲了區別於「聞見之知」，就在前面加了一個「良」字，叫「良知」，或者叫「良智」。這個「良知」和「良智」乃先天本有，區別於後天的眼睛看、耳朵聽所獲得的知識與智慧：通過眼睛看、耳朵聽所獲得的這種知識與智慧，全部屬於後天的；而「良知」或「良智」這種智慧是先天的。因此，當我們一聽到「良知」或「良智」就能知道，這是有別於「聞見之知」的。這就叫「不慮而知」——不用經過感官思慮我就知道，因此叫「良知」，它是先天本有之知、之智。

什麼叫「良能」？「不學而能」謂之良能，就是不用經過學習我就會了。就像魚不需要學習，衹要到了水裡就會游泳一樣；就像小鳥衹要把羽毛長好，就會飛翔一樣，小鳥飛翔就不需要學習，它天生就會。那麼，這種天生就會、生而具有的能力就叫「良能」。我們人類的內部也有很多先天帶來的不經過後天長期訓練即有的能力，這些能力孟子稱之爲「良能」。「良知」和「良能」合在一起就叫「良知良能」。

那麼，孟子所說的這個「良知」，再往前推，就是堯舜禹一路傳承下來的「中華十六字心傳」的那個道心；再往後推，就是王陽明所說的「致良知教」的那個「良知」。它是一脈相承下來的，構成了我們中華民族的核心精神、核心思想。

回顧前文所講，孝之體就是指心性，心性又可以分開來說，即分爲德性與道心（也就是良知）來說，因此，道心（良知）與德性合在一起就構成了孝之體。所有的孝之行爲、孝之思想都起源於或根植於孝之體，

---

① 「十三經」即《周易》《尚書》《詩經》《周禮》《儀禮》《禮記》《春秋左氏傳》《春秋公羊傳》《春秋谷梁傳》《孝經》《論語》《孟子》《爾雅》。漢代立《詩經》《尚書》《禮記》《周易》《春秋》於學官，稱「五經」。唐代增「三禮」之《周禮》《儀禮》，並《春秋》三傳——《春秋左氏傳》《春秋公羊傳》《春秋谷梁傳》成「九經」。至唐開成年間（836—840）刻石經，增《孝經》《論語》《爾雅》爲「十二經」。南宋復增《孟子》，因有「十三經」之稱。

② 《孟子・盡心上》：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」見楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 307 頁。

也就是根植於心性。無論這些孝行繞多少圈、走多遠，最後都要歸到心性上來。所以，心性既是孝之源頭，也是孝之歸宿，也是孝之根本，也是孝之背景，更是孝之終極主體，簡稱「孝之體」。

第二個是「孝之相」。什麼叫「相」？呈現在我們感官中的、表現出來的，統稱爲「相」。「孝之相」有無窮無盡的呈現。比如，我們跪拜父母，這是一個相；我們對師長表現出很虔誠、很恭敬的樣子，也就是我們對他們有一個很恭敬、很虔誠的表情，這也是一個相。總之，呈現出來的通通叫作「相」。

「相」儘管有無窮多種表現方式，但儒家的聖賢們或曰大儒們，給我們做了歸納，將其歸納爲十大類。哪十大類呢？就是著名的「仁義禮智信，溫良恭儉讓」，合在一起就是十個字。這十大類全部是孝之相。孝以溫暖親切的形式呈現出來，這叫「溫」；孝以勇猛精進、好思尚學的形式呈現出來，這叫「良」；其他以此類推。

我們經常稱某一個人爲「良人」，現在不用這個詞了，這是指過去的情況。過去，我們經常把一些值得讚美的人稱爲「良人」，這個「良人」不分男女，有時候指男人，有時候指女人。什麼叫「良人」呢？就是通情達理、恪守規矩、上慈下孝之人，尤其是有一種美德——精進好學之人。我們所有的人生下來都是一無所知的，很多很多的社會性知識、生活性知識都是要靠後天的努力學習而來的。如果你不精進好學，那麼你在生活中就很是被動和麻煩——你不僅會給自己帶來無窮的被動和麻煩，也會給周圍人帶來很大的被動和麻煩。所以，這個「精進好學」不僅是利己，更是利他。你衹有精進好學了，才能夠成爲一個通情達理的人；你衹有成爲一個通情達理的人，才能夠利己更利他：別人跟你相處，或者別人走近你，才會感覺到一種愉快和溫暖。不然，你就會成爲一個麻煩的源頭，你就會成爲一個麻煩的製造工廠，你走到哪裡就把麻煩帶到哪裡，就把痛苦、衝突等很多不好的東西帶給別人，這就叫「不良之人」。反之，就是「良人」。

這就是「溫良恭儉讓」的「良」。如果孝以「良」的形式，也即以通情達理、恪守規矩、上慈下孝、精進好學的形式呈現出來，這就是孝的一種相的呈現。這種相儒家給它起了一個歸納性的名字，叫「良」。如果一個人很謙虛、大度、無我，我們就稱之爲「恭」。「恭」也是孝的一種呈現方式。那麼，孝有多少種呈現方式呢？理論上講有無窮無盡的呈現方式，但是又可以進行一定的歸納，儒家就將其歸納爲十種呈現方式——「仁義禮智信，溫良恭儉讓」，它們全部都是孝之相。這十種孝的呈現方式，就不一一展開講了。

第三個是「孝之用」。「孝之用」裡面就涉及一個意義和價值的問題了，就是我爲什麼要成爲一個孝子？我們經常誇讚某人是一個孝子，或者說是一個大孝之人，但我們並不明白當一個孝子的意義和價值，因此就要問一下：「我爲什麼要成爲一個孝子？我不孝不行嗎？我不孝不也挺好的嗎？」你說：「不孝當然不行。」「爲什麼？你必須告訴我，當孝子和不當孝子的巨大的、本質的差異是什麼？我非當孝子不可的那個『非當』的理由是什麼？就是我爲什麼非要成爲一個孝子？」這就涉及孝的功用、功能問題了，用我們現在的話說，就是孝的意義和價值問題。這個問題必須說清楚。很多人認爲我們過去的文明文化沒有把它說清楚，不是的，我們儒家，廣義點講就是中國傳統文化，早就把它說清楚了，但是又被我們遺忘了。這在《孝經》裡就說得很清楚，在其他經典裡也說得很清楚，衹是我們不學這些經典，所以即使它們說得再清楚，我們也不知道。由於我們不知道古人說清楚了，所以就武斷地以爲古人沒說清楚，進而責怪古人：說了那麼一堆書，或者寫了那麼一堆書，什麼都沒說清楚。其實不是他們沒說清楚，他們已經說得非常清楚了，衹是我們將他們的書束之高閣，不去學習理解，因此就對古人產生了誤會，說古人什麼都沒說清楚。

那麼，狹義地講是儒家，廣義地講就是整個中國傳統文化——用現在的話說就是「國學」，我們的先輩們、古聖先賢們，是怎麼告訴我們孝之價值和意義的呢？如果引經據典來講就非常多了，現在我們跳出引經據典的舊有方式，用一種現代式的語言給大家做個總結：什麼是孝之價值和意義，或者叫孝之用？我們通過孝的行爲，能夠實現生命的終極覺醒和終極解脫，這就是孝的價值和意義，或曰孝之用。這一句話就概括了。

由於它十分重要，讓我再重複一遍。什麼是孝的價值和意義？就是我們爲什麼要孝？我們爲什麼要當一個孝子？我們爲什麼要恪守孝道？因爲孝能夠讓我們快速而全面地實現生命的終極覺醒和終極解脫；反過來說，爲了快速而全面地實現生命的終極覺醒和終極解脫，我們必須當孝子，必須恪守孝道。這就是恪守孝道的價值與意義，也是恪守孝道的無上莊嚴，這就是孝之用。孝之體、孝之相、孝之用合在一起叫「孝之體相用」。

但不是說只孝一天、只當一天孝子，我們就能實現生命的終極覺醒和終極解脫了，孝是伴隨終身的。我們有很多習氣，這些習氣將干擾、阻礙我們很好地實現孝道，這就存在一個衝突和戰鬥的問題。就是我們一方面要努力地實現孝道，一方面還要跟來自內內外外各種阻礙我們實現孝道的這些習氣、雜念進行戰斗，努力地消除這些阻礙，讓自己越來越順暢、越來越徹底、越來越純粹地踐行孝道。這個消除內外障礙、扭轉阻礙孝道彰顯的習氣之過程，我們儒家就稱之爲「做工夫」。

所以，第四個是「孝之工夫」。所謂「孝之工夫」，即於逐層圓滿「修齊治平」之過程中，實現生命的次第覺醒與解脫。爲什麼要做工夫？因爲有障礙和阻力。就是說，不是你想實現孝道（指「修齊治平」）就能實現的。當你想實現孝道的時候，就會發現有很多來自內部外部的障礙和阻力，這些障礙和阻力讓你沒有辦法去實現孝道，或者說實現三天你就停止了，因爲這些障礙和阻力太大，你要不斷地扭轉、衝破、超越、解除這些障礙和阻力，你這個孝道才能實行下去。那麼，這個扭轉、衝破、超越、瓦解來自內內外外的各種障礙和阻力的過程，就叫「做工夫」。「工夫」是儒家的專用術語，佛家稱之爲「修行」。也就是說，孝是需要經過修行的，不修行是實現不了的，因爲有來自內內外外無窮無盡的障礙和阻力，這些障礙和阻力會消除你的孝道、孝心。反過來說，要想實現這個孝道、孝心，你得正面與這些習氣、阻礙進行戰鬥，消滅它們。你衹有把它們消滅了，才能把這個孝道、孝心實行下去。這個戰斗的過程、這個消除的過程就叫「做工夫」，用佛家的話說，就叫「修行」。

因此，孝分爲四大類：孝之體、孝之相、孝之用和孝之工夫。整個《孝經》就是在談論這四大主題：有時候談孝之體，有時候談孝之相，有時候談孝之妙用、孝之價值，有時候談孝之工夫——怎樣克服內內外外阻礙孝道實行和彰顯的習氣之工夫。關於《孝經》經名的第一個字——什麼是「孝」，就解釋到這裡。

我們再闡述經名的第二個字：什麼是「經」？「經」也有狹義和廣義之分，就是「經」這個字可以分爲狹義和廣義兩層意思來理解。狹義之「經」，指古今一切聖賢寫的書、說的話、給的教導。廣義之「經」，指揭露、展現先天心性本有之內涵與屬性的所有文字、所有語言。

「狹義之『經』指古今一切聖賢寫的書、說的話、給的教導」，這句話是什麼意思？就是說，不管是哪一家聖賢寫的書、說的話、給的教導都叫「經」：佛家的聖賢寫出來的書、給出來的教導，那就叫「佛經」；儒家的聖賢寫出來的書、給出來的教導，那就叫「儒經」；道家的聖賢寫出來的書、給出來的教導，那就叫「道經」。不管是儒佛道哪一家聖賢寫出來的書、給出來的教導，皆統稱爲「經」，但這是狹義的意思。廣義的意思又怎麼理解呢？就是無論是誰寫的（不限定於聖賢），衹要這本書，衹要這個教導，衹要這句話，能夠有效地展現、揭露先天心性本有之內涵和屬性，這樣的文字、這樣的語言、這樣的教導統稱爲「經」。因此，「經」就是將先天心性內涵之本有的規律、法則、屬性、特性呈現爲文字、呈現爲語言。普通人寫的一般的書就叫「書」，不可以叫「經」。衹有在上述前提限定下所寫的書才有資格被稱爲「經」。

《孝經》就是有效地揭露、呈現、彰顯、討論孝之體、孝之相、孝之用和孝之工夫的來自聖賢的教化。以上就是「孝經」兩個字的內涵。

《孝經》作者及其成書過程

在漢朝以前，學界公認《孝經》的作者[①]是孔子[②]。漢朝以後，對此就有了異議，什麼異議呢？這就涉及《孝經》裡面的另外一個人物——曾子[③]了。曾子的原名叫「曾參（shēn）」。在孔夫子那個時代，就是春秋時代，衹有夫子在生前是被大家稱呼爲「子」，因爲「子」在春秋時代是一個非常高級的稱呼。夫子在世的時候，他的弟子、朋友，以及那些知道他的人，才稱其爲「夫子」。「夫」在這個地方是沒有意義的，「夫子」就是「子」的意思。所以，那時除了夫子之外，沒有人有資格稱「子」，即使有，最多也是在死後才能稱「子」，生前不可以稱「子」。如果誰生前稱「子」，根本就不足以服眾心，就是大家心裡不服，不認爲他有資格稱「子」。但是在《孝經》這部書裡面，不僅稱孔子爲「子」，也稱曾參爲「曾子」，而不是稱他爲「曾參」。因此，到了漢朝以後，學者們就推斷，應該是曾子的學生記錄了孔子和他們的老師曾子的話，才有「曾子」之稱。這裡面就出現了《孝經》的作者是誰的問題。

總之，漢朝以前大家都認爲其作者就是孔子（口述），記錄者是曾子，即曾子記錄了他的老師孔子的話，所以記錄者就是曾子。但是漢朝以後，學者對此就有了爭議：如果是曾子記錄了他的老師孔子的話，那麼他在記錄的這些話裡，也就是在《孝經》裡，就不會自稱爲「子」；如果涉及自稱的地方，他一定會稱自己爲「曾參」，或是簡稱爲「參」，不會稱爲「曾子」，因爲在春秋戰國的時候沒有人自稱爲「子」。稱自己爲「子」是什麼意思呢？就是「本聖人曰」這麼個概念。即使他真的是聖人，也不會在寫書的時候開口閉口就「本聖人曰」。然而，在《孝經》裡就是「曾子曰」這樣的稱呼，意思就是「我這個姓曾的聖人曰」，這不符合春秋時代人們自稱的歷史特性。因此大家就推斷，記錄者應該是曾子的弟子。是曾子的弟子記錄了孔子和曾子這師徒二人關於孝的很多次談話——不是一次談話，是很多次談話，並把這些談話集結在一起，命名曰《孝經》。

如果是曾子的弟子記錄的，那麼這個弟子又是誰？無從查考。因此，我們不知道記錄者是誰。但是後人對於《孝經》作者是誰的認識是非常清楚的。比如，最近幾年出版社出版的《孝經》，包括我手裡的這部《孝經》（江蘇鳳凰美術出版社 2017 年版），它上面的作者寫得非常清楚：「〔春秋〕孔丘著」。這是什麼意思呢？「孔丘著」當然是指孔丘原創。不是說這是曾子的弟子記錄的嗎？記錄是記錄，著是著[④]（表原創之意），這是兩個概念。就是這些話是誰說的？是孔子說的。是誰把孔子的話記錄下來的？是曾子，或曾子的弟子，甚至是曾子及其弟子共同記錄的，這也是有可能的。總之，這不是孔子本人記錄的。曾子及其弟子衹是記錄者，但話本身還是孔子說的，因此，說「孔丘著」並沒有問題，沒有語病。

---

① 關於《孝經》作者問題，在汪受寬所著的《孝經譯註》一書的「前言」中，詳細列舉了八種說法，最有代表性的即爲孔子說、曾子說、曾子門人說。見汪受寬：《孝經譯註・前言》，上海古籍出版社 2004 年版，第 6—8 頁。

② 孔子（前 551—前 479），名丘，字仲尼，生於山東曲阜，春秋末期魯國人。中國古代偉大的思想家、教育家、政治家和儒學創始人。孔子開啟私學教育，一生倡導「仁義禮智信」。政治上，他主張爲政以德，齊之以禮；教育上，他主張因材施教，注重學生的個性教育。他弟子三千，有顏回、子路、子貢等七十二賢人。孔子的言行思想被弟子整理爲《論語》流傳於世，因其在國內外的影響深遠而被列爲世界十大文化名人之首。美國詩人、哲學家愛默生認爲「孔子是全世界各民族的光榮」。

③ 曾子（前 505—前 435），名參，字子輿，春秋時期魯國南武城人。生於西元前 505 年，與其父曾點（字子晳）同爲孔子著名弟子，少孔子四十六歲。卒於西元前 435 年。十六歲拜孔子爲師，勤奮好學，頗得孔子真傳。他是孔子去世後儒家思想的主要傳承者，上承孔子之道，下開「思孟學派」，在儒學發展史乃至中華文化史上均佔有重要的地位。被後世尊奉爲「宗聖」。（另四聖爲：孔子「至聖」、顏回「復聖」、子思「述聖」、孟子「亞聖」）

④ 著作方式有「編」「著」「編著」等方式。「編」原指古人用皮條或繩子把竹簡編排起來，後引申爲「排比、整理、組織」。書籍的「編」是指系統整理已知的資料或前人、他人的成果，如編辭典、教科書、年鑒等。編書是將已經存在的文章、書籍等內容有選擇性地輯在一起，這些文章書籍的內容一般不是編書人自己的工作或用自己的話寫出來的。所謂「著」，在於言人之所未曾言，在於發表自己的獨到見解，有開創、創新的性質。任何創造性的見解都是在前人成果的基礎上取得的，因此「著」也可適當引用他人的工作或成果作爲參考。著書主要是用自己的語言來闡述自己的工作而形成的書。所謂「編著」，即指將「編」和「著」有機地結合起來的工作。各學科的基本知識作品、普及性質的讀物、以不同程度學生爲对象的教科書、對某些問題的綜合介紹等都是編著工作致力的对象。「編」與「著」結合起來相互補充，在編纂已有資料的基礎上提出自己的見解，便是編著。編著書有的內容是自己的工作且用自己的語言寫出來的，有的則是編進來的。參見教育部科學技術委員會學風建設委員會編寫：《高等學校科學技術學術規範指南》，中國人民大學出版社 2017 年版，第 36—37 頁。

這是需要跟大家做個交代的，就是《孝經》的作者是誰？這需要分兩頭說：《孝經》的話是孔子說的，《孝經》的字是曾子及其弟子寫的，也就是記錄的。這在古代是常見的，在現代就少見了。現代人一般都是自己親自寫書，所以不僅「著」是自己——話是自己說的，而且文字也是自己寫的。在過去，它有時候是分開的：話是一個人說的，記錄這些話的則是另外一個人。那你這個作者是誰？這個作者指的是說話的人呢？還是記錄的人呢？如果指記錄的人，那不可以說「記錄者孔丘」，這就是錯的；但如果說，說話的人（著）是孔丘、孔夫子，這就是正確的。關於《孝經》的作者及其成書過程就介紹到這裡。

孝道即外王之道

我們說「四書五經」是儒家的根本經典。「四書」指《大學》《中庸》《論語》《孟子》；「五經」指《詩經》《尚書》《禮記》《周易》《春秋》，若加上失傳的《樂經》，則爲「六經」。《孝經》被古代學者譽爲「六經」之總匯。那麼「四書」中的《大學》《中庸》這兩本著作是儒家的核心著作，其重點討論的主題是內聖之道，而《孝經》重點討論的主題則是外王之道。

外王又可以細分爲四個層次，叫「修齊治平」。從低往高的步驟依次爲：第一步是「修身」，簡稱「修」；第二步是「齊家」，簡稱「齊」；第三步是「治國」，簡稱「治」；第四步是「平天下」，簡稱「平」；合在一起叫「修齊治平」。

相應地，內聖也可以細分爲四個層次，這就是《大學》裡面著名的「欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物」一句所指示的「格致誠正」。「格」是格物的簡稱，「致」是致知的簡稱，「誠」是誠意的簡稱，「正」是正心的簡稱，合而言之「格致誠正」，這是內聖四次第。《大學》和《中庸》重點討論的是內聖四次第，並指示我們如何通過內聖四次第以成聖。

什麼叫「成聖」？就是通過道德覺醒實現了生命的全面覺醒和解脫。這樣的人儒家稱之爲「聖人」。然而，儒佛道對「聖人」的定義是不一樣的，佛家對聖人有佛家的定義，道家對聖人有道家的定義，儒家對聖人的定義和佛家、道家都不一樣。儒家對聖人是怎麼定義的呢？就是上述所說的，通過長期的道德覺醒實現了生命的全面覺醒和解脫的人，這樣的人在儒家就被稱爲「聖人」。成爲聖人的前提就是道德覺醒，而實現道德覺醒有兩種方向、兩條途徑。哪兩條途徑呢？儒家把它概括爲內聖與外王。內聖途徑就是通過「格致誠正」這四個次第，最終實現儒家所說的聖人之目的。除此之外，還有一條實現聖人的途徑，這條途徑就是「修齊治平」外王四次第。

如何通過「修齊治平」來實現成聖（成爲聖人），也就是成爲生命的終極覺醒與解脫者？答案就在《孝經》裡，《孝經》就是全面開示和教導我們如何通過「修齊治平」外王四次第，來實現生命的全面覺醒與終極解脫這一道路的經典。儒家稱之爲「孝道」或「外王之道」。所以，孝道就是外王之道。

而中庸之道、大學之道是指示我們如何通過「格致誠正」內聖四環節來實現聖人的另外一條道路。我們之前已經很好地解釋了《大學》，解釋了《中庸》。也就是說，我們之前已經全面透徹地講解了「格致誠正」這一內聖之道（關於內聖四次第，詳見《〈大學〉廣義》《〈中庸〉心要》，兩書分別由復旦大學出版社、江西人民出版社於 2015 年、2021 年出版）。

我們今天爲什麼要講孝道呢？因爲我們要補上另外一個環節。就是說，儒家除了有一條通過內聖之道以成聖的道路之外，還有一條通過外王之道以成聖的道路，但這一道路尚未全面講解，而這條道路就含藏在《孝經》中，所以我們講解《孝經》，就補上了通過外王之道以成聖這一環節。《孝經》的宗旨、《孝經》的核心精神，就是向我們指示：除了「格致誠正」——中庸之道和大學之道所指示的這一條通過「格致誠正」以實現成聖的道路外，還有一條通過「修齊治平」以實現成聖的道路。後面這條道路有時候叫「外王之道」，有時候叫「孝道」，所以孝道就是外王之道。具體地說，「外王之道」就是通過「修齊治平」以實現生命的終極覺醒與解脫的道路，它跟大學之道、中庸之道同等重要。如果把中庸之道、大學之道，也就是內聖之道，比喻爲一隻鳥的其中一個翅膀，那麼孝道所指示的「修齊治平」的外王之道就是這只鳥的另外一個翅膀：鳥有了兩個翅膀才能飛翔。

所以，儒家僅有內聖之道是不全的，因爲儒家始終標榜的是內聖外王之道。也就是說，既不偏廢內聖，也不偏廢外王，是內聖外王等量齊觀、同等重視，這樣的宗旨纔是儒家之根本宗旨。因此，我們要趕緊把它

的另外一個翅膀給補上。這就解釋了爲什麼今天我們要特選孝道來講。《孝經》分爲十八章，下面我們逐章來講授。

開宗明義章第一

仲（zhòng）尼居，曾（zēng）子侍（shì）。

子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？」

曾子避席曰：「參（shēn）不敏，何足以知之？」

子曰：「夫（fú）孝，德之本也，教（jiào）之所由生也。復坐，吾語（yù）汝。身體發（fà）膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行（xíng）道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫（fú）孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿（yù）修厥（jué）德。』」

開宗明義章第一。

第一章的章名叫「開宗明義章」，什麼叫「宗」「義」？「宗」就是宗旨，也就是核心思想、中心思想。「義」有很多種含義，大約有這麼兩種：一是指聖賢給我們的各種規範、規律、規矩、規則，講什麼就是什麼樣的規範、規律、規矩、規則——講儒家就是指儒家的規範、規律、規矩、規則，儒家所有的規範、規律、規矩、規則統稱爲「義」，若是講其他家內容，則以此類推；二是指心性中所有的規律、屬性、法則與內涵。

儒家有一個很重要的詞叫「義不容辭」，意思就是我們什麼都可以迴避，但義這個東西不能迴避，因此叫「義不容辭」。「辭」就是迴避、躲避，假裝看不見，或是掩耳盜鈴式的自欺欺人；「不容」就是不允許。爲什麼義不允許我們假裝看不見，不允許我們掩耳盜鈴，不允許我們逃避、迴避？因爲在儒家，「義」其中一個意思就是指心性中所有的規律、屬性、法則與內涵，而這些規律、屬性、法則與內涵，生而爲人的我們，是必須瞭解、必須深入、必須恪守的。一旦不恪守這些東西，就叫「背義」，全稱「背信棄義」，就會把這些義丟棄掉。把義丟棄掉實則就是把心性中所有的內涵、法則、屬性和規律丟棄掉。那麼，把它們丟棄掉的後果是什麼呢？按照佛家的說法，其後果就是六道輪迴，其中最嚴重的就是墮入地獄。儒家沒有什麼六道和地獄之說，那麼儒家叫什麼？叫「萬劫不復」，叫「永世沉淪」，甚至這樣的人都不可以稱爲人。

一個丟棄義的人，一個不知義的人，或者說明知義不可棄而棄的人（就是明明知道義不可以丟棄，但是他又像丟棄垃圾一樣地把它丟棄了），在我們儒家，廣義上說就是中國文化，稱這樣的人爲「禽獸不如」「自暴自棄」「孺子不可教也」，或「朽木不可雕也」。所謂「朽木不可雕也」，就是這個人如腐爛的木頭一般無藥可救了。如此之人，君子不與往也，爲什麼？因爲他不堪爲友。爲什麼不堪爲友？他居然連義都能丟棄，就這樣的人還能跟他交往嗎？當然不能，所以叫「君子不與往也」，就是真正的君子不與他來往，用現在的話說，就是不跟他交朋友，躲著他。他都禽獸不如了，我不躲著，能怎麼辦？他都「朽木不可雕也」了，我不躲著，能怎麼辦？反過來說，爲什麼這樣的人淪落到「朽木不可雕也」呢？因爲他棄了義。爲什麼棄義的後果如此嚴重呢？因爲義，也就是心性之內涵、法則、屬性和規律，是讓一個人昇華和解脫的唯一途徑。棄了義，或者說有義而不守，即不去從義、不去遵義，那也跟棄義是一個意思。總之，一個棄義的人，將永遠不可能獲得解脫、覺醒與智慧。他衹能背道而馳，永遠處於混亂、顛倒、沉淪、黑暗之中，越來越生物化，就是越活越像一個畜生。對於這種越活越像一個畜生的人，當然是「君子不與往也」，與這樣的人就是沒法來往，因爲他自暴自棄。

這就是義的第二層含義，泛指心性所有的內涵、屬性、法則、規律。我們越是對心性的內涵、屬性、法則、規律有所認識、瞭解，並與之融合，我們就越是走向智慧、走向解脫、走向覺醒、走向成長。反之，我們的身心就會越來越黑暗、越來越無明、越來越墮落、越來越充滿生物性和習氣，我們就越來越不值得君子來交往。義的第二層含義就介紹到這裡。

義的第一層含義，指的是聖賢給我們的各種規範與教化。因此，「義不容辭」除了上面所說的意思外，也指聖賢給我們的種種規範與教化不允許我們視而不見，不允許我們輕視和拋棄，我們必須拿出十二分的精神去踐行之、恪守之。義大體就是這兩層含義。

在這裡，「開宗明義」的「義」特指孝之義（上述第一條關於「義」的定義已經闡明，講什麼就是什麼樣的義，而《孝經》就是講孝道，故此「義」特指孝之義），「明」就是明白，「宗」就是孝之宗旨、孝之核心思想，「開」就是打開、開示、展開、展現。展開孝的宗旨、孝的核心思想謂之「開宗」，明白孝之體、孝之相、孝之用謂之「明義」。孝之體相用統稱爲「孝之義」，故「明義」所明的就是「孝之義」，而「孝之義」又細分爲孝的體之義（心性，即德性與道心）、孝的相之義（「仁義禮智信，溫良恭儉讓」等）、孝的用之義（通過道德覺醒來實現生命覺醒）。合在一起就叫「開宗明義」。現在我們把「開宗明義」當成一個成語來使用了，意思就是有話直說，別繞彎子。那麼，我們現在的成語「開宗明義」，跟《孝經》第一章的「開宗明義」，是不是一個意思呢？差不多，指的都是直接說重點，別繞彎子的意思，這就說明，孔子不是大家所想或者所說的那種囉哩吧嗦的人。

不知道怎麼回事，最近百十年來，國人一聽說孔子，馬上腦子裡面就浮現出一個像《大話西遊》裡的唐僧一樣的形象，說那就是孔夫子（老夫子），整天說話囉哩吧嗦的都說不到重點上。我們經常批評一些人老是說話說不到重點上時，就習慣性地來一句「你看你像個孔夫子一樣」。這完全是對孔夫子的誤解。真正的孔夫子說話是開宗明義、絕不說廢話的。第一句話就說重點，這叫「開宗明義」，就是說話很爽快，絕不「王顧左右而言他」，這纔是孔夫子的真實面目。我們這麼多年來，所理解的孔夫子的那個形像是被後人扭曲後的形象，說整天囉哩吧嗦、嘮嘮叨叨、碎碎念的那種人，「就像個孔夫子一樣」，其實那不是孔夫子。至少《孝經》證明了夫子說話是一開始就說重點，絕不囉哩吧嗦，所以叫「開宗明義章」，意思就是不囉唆了，現在說重點。那麼，重點是什麼呢？讓我們看以下原文。

仲（zhòng）尼居，曾（zēng）子侍（shì）。

「仲尼居」：「仲尼」是孔子的字——孔子名「丘」，字「仲尼」，這裡的字表示晚輩對長輩、弟子對師長的尊稱；在家爲居，出門爲旅，故「居」指仲尼是在家裡，不是在路上，要是在路上，就稱之爲「仲尼旅」，即仲尼正在路上。「仲尼居」的意思是，有一天，夫子在家裡；「曾子侍」，就是曾參在旁邊侍奉夫子。

曾參（前 505—前 435）是孔子（前 551—前 479）晚年的一個重要弟子。孔子非常想把他的道，也就是他的學問，傳給他的兒子。他的兒子叫孔鯉[①]，這個名字很好記，爲什麼叫「孔鯉」呢？因爲當年孔子的兒子出生以後，魯國的國君魯昭公就給孔子送了一條鯉魚以示慶賀，孔子爲了紀念這個殊榮，說我生個兒子國君都來送禮，特有面子，乾脆我兒子就叫「孔鯉」吧，因此孔子的兒子叫「孔鯉」（字「伯魚」）。孔子對孔鯉是寄予厚望的，希望把他的道、他的學問都傳給孔鯉。但是孔鯉天生魯鈍，用我們現在的話說，就是智商不高，怎麼教也教不會，孔子就放棄了，說「朽木不可雕也」。意思就是，我這個兒子怎麼這麼笨，算了算了，我看曾參這個弟子還不錯，值得培養。所以，晚年的時候，孔子經常把曾參帶在身邊，他的意思很明確，就是希望多給曾參這個弟子以更多的教導，因爲曾參思維敏捷，這又是後話了。

---

① 孔子十九歲娶妻，二十歲時喜得一子。其時孔子任國家倉庫管理員之職，很得當時的魯昭公賞識。故魯昭公知道孔子得子後差人送了一條大鯉魚給孔子作爲祝賀。孔子視之爲莫大的榮幸，於是給兒子起名曰「孔鯉」，字「伯魚」，以此來表示對國君賜鯉的感恩與紀念。「鯉魚」的原始身份祇是美味的食材而已，但在魯昭公與孔子這裡，它已遠遠超出了食材的價值，被賦予了文明之內涵，上升到了五倫之一的君臣情義之高度，故知「夫禮之初，始諸飲食」。君主有關懷，臣子懂感恩。這就是孔子終生追求的重建「禮樂制度」和「禮樂文明」的重要組成部分——君臣有義。見潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 111 頁。

當孔子發現他這個兒子很魯鈍的時候，他開始是想把道傳給顏回（十三歲拜入孔門）的，因爲顏回聰明好學，所以孔子十分喜愛。可惜，顏回早在二十九歲（一說三十一歲，或三十二歲）就去世了，顏回「少孔子三十歲」[①]，可知顏回死於孔子五十九歲（一說六十一歲，或六十二歲）之時（孔子壽七十三歲）。在顏回去世前的最後幾年裡，他在孔子心目中的重要性，已經遠遠超過孔鯉在孔子心目中的重要性了。所以，孔子對顏回寄予了極大的厚望，希望把道傳給顏回。顏回也不負夫子厚望，勤奮好學。當時，他的同學們、師兄弟們就給顏回起了一個外號，叫「二夫子」，意思就是僅次於夫子的夫子。說明顏回在孔子的弟子中聲望很高，大家對他也寄予厚望，說看樣子祇有我們這個師兄弟顏回，能夠完整地傳承夫子之道。但可惜，顏回死得很早，所以，顏回去世的時候，孔子悲傷的程度比其兒子孔鯉去世的時候更甚。很不幸，孔鯉也是死在孔子之前（孔鯉先於顏回去世），就是孔子還沒死的時候，他這個唯一的兒子孔鯉就因病去世了。但好在去世之前，孔鯉給孔子生了一個孫子，叫「孔伋」[②]。

孔伋（字「子思」）剛出生不久，他的父親孔鯉就去世了（一說孔伋是遺腹子，在其父孔鯉死後才出生）。孔鯉一輩子都很魯鈍，就是木木訥訥的很愚昧。但是，據傳他在臨去世之前，說了一句充滿智慧的話。有一天，他帶著自己尚在襁褓中的孩子孔伋去拜見孔子。他們坐下以後，孔鯉就說了一句非常智慧的話，什麼話呢？他告訴孔子說：「你兒子不如我兒子。」——「你兒子」就是孔鯉我，「我兒子」就是孔伋，這句話的意思是我兒子孔伋很聰明。然後，又對著孔伋說：「你爸爸不如我爸爸。」——「你爸爸」就是孔鯉我，我爸爸是誰？是大名鼎鼎的孔子，天下無人不知，所以「你爸爸」（孔鯉）當然不如「我爸爸」（孔子）。「你兒子不如我兒子，你爸爸不如我爸爸」[③]（傳說是「你子不如我子，你父不如我父」或「汝子不如吾子，汝父不如吾父」）這句話充滿了智慧，後來這句話就成了孔門中的一句名言流傳了下來。

孔鯉死了以後，孔伋尚在襁褓中（按遺腹子之說，則尚在母胎之中，還未出生），儘管他很聰明，但畢竟剛出生不久，如何擔當得了傳承孔子大道的重任？因此，孔子就想了一個折中的辦法：我先把我的學問傳給曾參，曾參再傳給我的孫子，那時候我的孫子已經長大了，就可以擔當傳道重任了；我現在直接傳給他不行，因爲他還在襁褓中（孔子去世的時候，孔伋也才十二歲左右）。孔子就這麼決定，晚年的時候把曾子帶在身邊，沒事就跟曾子傳授他的學問。他這樣做是有一個希望的：他把所有的學問傾囊相授予曾子，是希望曾子在他的孫子孔伋長大以後，再傾囊相授予孔伋，這樣就把學問傳下去了。

孔伋果然不負他爺爺孔子的厚望，在十六歲[④]的時候就寫下了一部曠世聖書，名曰《中庸》。所以《中庸》就是孔子的孫子寫出來的。這部書完全可以躋身於世界上最偉大的著作的「前十名排行榜」中，絕非過譽。就是這麼偉大的一部聖書，居然出自一個十六歲的少年之手，這簡直是一個奇跡！而這個少年，就是孔子的孫子孔伋。由此看來，孔伋確實沒有辜負他爺爺孔子的厚望，也確實得到了曾子的真傳。所以，曾子的弟子是孔伋，孔伋的弟子是孟子，那個時候真是聖賢輩出。

每當學到這一段歷史，我就很感嘆：我怎麼沒有生活在那個時代呢？如果有幸生活在那個時代，我不管是拜孔子爲師也好，還是拜孔伋爲師也好，還是拜孟子爲師也好，還是以曾子爲友也好，果真能夠以這些聖賢爲師友，人生夫復何求！像我們現在這個時代，簡直就是文化沙漠，一個聖賢都沒有，這就叫「天地閉，聖人隱」[⑤]。「天地閉」就是天地關門了，「聖人隱」就是聖賢隱遁了。所以，我們現在這個時代非常不

---

① 《史記卷六十七・仲尼弟子列傳第七》載：「顏回者，魯人也，字子淵。少孔子三十歲。」〔漢〕司馬遷：《史記》（第七冊），中華書局 1959 年版，第 2187 頁。

② 關於孔伋的生卒年，學界沒有定論，孔德立在其 2002 年所譔的碩士論文《郭店儒簡與子思研究》中，將子思的生卒年列爲：一說西元前 483 年—前 421 年；一說西元前 495 年—前 406 年；一說西元前 483 年—前 402 年；據孔德立考證，孔伋生卒年約爲西元前 490 年—前 405 年。孔子卒於西元前 479 年，若取孔德立之說，可知，直到孔子去世的時候，孔伋才十二歲左右。

③ 由於這句話屬傳言，故具體出處不可考。

④ 《孔叢子》：「子思年十六，適宋，宋大夫樂朔與之言學焉。……子思既免，曰：『文王厄於羑裡作《周易》，祖君屈於陳蔡作《春秋》，吾困於宋，可無作乎？』於是撰《中庸》之書四十九篇。」王鈞林、周海生譯註：《孔叢子》卷二《居衛》，中華書局 2012 年版，第 102 頁。

⑤ 語出《周易・坤卦》，原文是「天地閉，賢人隱」。黃壽祺、張善文：《周易譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 33 頁。

幸。我們不是生活在一個「天地開，聖人顯」的時代，孔子那個時代就聖賢輩出，七十二賢人中的任何一個人都能夠成爲我們的老師，或者是成爲我們的密友，哎呀！人生得一個這樣的師友，這一輩子就值了。

這就是「仲尼居，曾子侍」的意思。爲什麼是曾子侍奉在旁邊？這是孔子有意安排的，就是想多給他講一點道、講一點學，乃至對他傾囊相授。

子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？」

「子曰」這個「子」就是夫子，或者說孔子。「先王」：「先」好理解，孔子之前謂之「先」，「王」在這裡指的是聖王，不是國王。我們中華民族在春秋戰國之前，出現了很多位既是聖人，也是部落或邦國領袖的人物。所以，那個時候的「王」，跟現在的「王」的定義不一樣。當時最有代表性的「王」就是黃帝、堯、舜、禹、湯，以及周文王、周武王和周公這「周初三聖」（周文王、周武王、周公是周朝初期的三位聖人，因此叫「周初三聖」）。他們既是王也是聖人，因此被稱爲「聖王」。

儒家一直有一個理想，叫「聖王當道」，什麼意思呢？就是說，儒家最高的政治理想，就是這個王首先是聖人，其次纔是大家擁戴的國王、領袖，儒家認爲這樣的領袖是所有領袖中最好的。這就是「聖王當道」，也就是由聖人擔當大家的領袖。如果沒有聖王，怎麼辦？儒家的第二個理想，就是培養一個聖王出來。也就是如果沒有聖王，我們就努力培養一個聖王出來，之後把他送到王位上，讓他統領萬民。因此，要麼是這個聖王從天而降，要麼是這個聖王通過後天培養出來。但這個「從天而降」不是指從天上突然掉下一個孩子，說他是「聖王」。這個「從天而降」的意思是，從母胎出生後，他不需要經過後天複雜的培養才成爲聖人，而是生下來就是聖人。其代表人物是誰呢？就是堯舜禹，尤其是舜。舜天生就是聖人，他不用經過後天拜個師父，由師父進行一番培養才成爲聖人，他是生下來就是聖人，這就叫「天降聖人」。生而爲聖，這樣的聖人是最好的。要是他沒有生而爲聖怎麼辦呢？那就退則求其次，學而爲聖，即通過學習，通過培養，通過教育，讓他成爲一個聖人。待他成爲聖人以後，再去當王，就叫「聖王」。

孔子認爲，他之前的聖人，全是生而爲聖者，都是天降聖人。因此，他就很感嘆，說：「自我以後，就沒有這樣的人了，但我之前有——黃帝、堯、舜、禹、湯，以及『周初三聖』都是這樣的人。我之前的歷史，天降聖人就如天上的星星那樣，繁多而明亮。但是，世風日下，到了我這個時代，以及我以後的時代，就不會再出現天降聖人這樣的事了。」弟子們就問：「那怎麼辦呢？」孔子說：「那就學而爲聖，通過對他進行一番有效的教化，讓他成爲聖人。」又說：「這就很不錯了，能夠教而成聖，或者叫學而成聖，就已經是最高理想了。」弟子們又問：「那最差的結果是什麼呢？」孔子說：「最差的結果就是怎麼也培養不出聖人來，培養的都是混蛋，這些混蛋竊取權力，魚肉百姓，禍國殃民，這是最差的結果。」弟子們接著問：「這裡面有沒有規律可循呢？」孔子說：「有的，這個規律就是以我爲界限，我之前如繁星一樣多的聖人，是天降聖人；我之後會持續一段時間是學而爲聖；再之後，就學而無聖了，意思就是好好地教化也產生不了聖人。那產生的是什麼人呢？霸道之人。」所謂「霸道之人」，用現在的話說，就是指那些沒文化、沒教養的武夫，利用手中三尺之劍打下江山，成爲萬民的領袖。這樣的時代叫「霸道時代」，那個教而成王的時代叫「王道時代」，孔子之前的時代叫「聖道時代」。所以，它有聖道、王道、霸道三個階段。

按照孔子的劃分，我們很早就進入了霸道時代，已經遠離了王道時代，更加遠離了聖道時代（聖王時代），這是很不幸的一件事。儒家的最高理想就是最大限度地恢復和創造聖道時代，實在不行，退則求其次，是創造、培養王道時代。但這個理想儒家始終沒有很好地實現：儒家沒能有效地阻止聖道向王道墮落、王道向霸道墮落、霸道向無道墮落的趨勢。「霸道」不管怎麼說還有個「道」，比霸道更差的是無道，連道都沒有了的時代，就叫「無道時代」。因此，孔子及其後人都沒有實現他們的理想，聖道時代或曰聖王時代這一

所謂的「盛世」，在儒家一直沒有變成現實。那以後能不能變成現實呢？不知道，反正之前沒有很好地變成現實。以上是「先王」的含義。

「至德要道」：「至德」就是圓滿的德、純粹的德、沒有摻雜任何雜質和缺陷的德、先天本有的德；「要道」的「要」在這裡作「重要」講，最重要的通向聖賢的道路叫「要道」。誰有「至德要道」呢？「先王有至德要道」。那麼，在孔子之後，還有沒有「至德要道」了呢？至少在孔子看來，沒有了。孔子只承認他之前的黃帝、堯、舜、禹、湯以及「周初三聖」等先王有「至德要道」；他之後，有的都是些小道、偏道、亂道、無道，沒有「要道」，更沒有「至德要道」，就是說，通向圓滿的德、通向純粹的德、通向先天本有的德這樣的重要道路沒有了。

「以順天下」：這是個倒裝句，是「以天下順」的倒裝，意思是，通過這個「至德要道」，讓天下全部歸順——不是歸順於權力，不是歸順於神靈，而是歸順於此「至德要道」，讓大家都在這條「至德要道」之上，這叫「歸道」。「天下」就是天之下的人，用我們現在的話說，就是全世界的人；「順」就是和諧、順暢，也就是後世所說的「國泰民安」「國富民強」的意思。「天下順」的結果，就是天下和諧太平、國泰民安，因爲所有的人都在這條正確的「至德要道」上。那麼，是誰把天下人都引導到這一條「至德要道」上去的呢？答：孔子之前的聖王們，他們有這個能力，也有這個智慧，能夠把天下人一個不漏地全部引導到這一條「至德要道」上。

「以順天下」涉及一個重要的概念，就是在孔子那裡，他的理想就是像「周初三聖」那樣，或者說像堯舜禹那樣，把天下人引導到「至德要道」上，而不是引導到權力上，也不是引導到別的東西上，比如說引導到宗教裡、引導到巫術裡，因爲那個時候的巫術是非常盛行的。孔子要把大家引導到「至德要道」上，其實這個「至德要道」指的就是孝道——孔子稱「孝道」爲「至德」，爲「要道」。「要道」就是唯一正確之大道，其他的都是邪門歪道，衹有孝道纔是「至德要道」。

古代的先王們，既有這個能力，也有這個智慧，可以有效地把天下人全部引導到孝道這個「至德要道」上。因此孔子是一個真正意義上的文化大師，是一個文人，他不崇尚武力，不崇尚鬼神、妖術。不僅孔子，包括堯、舜、禹、湯、「周初三聖」等聖王，所念念不忘、緊扣不放的是「至德要道」，是通過孝道來實現生命的終極覺醒與終極解脫之道。所以，中國的文化是以生命的覺醒與解脫爲起點和終點的文化；中國的文明是生命的文明，是「至德要道」的文明。

第一章不是叫「開宗明義章」嘛，那麼我們開的是什麼宗？開的是通過孝道來實現生命的終極覺醒與終極解脫的宗；明的是什麼義？明的是生命內涵先天本有之義，也就是孝道之義。我們是開的這個宗，是明的這個義。我們以這個宗和這個義，也就是通過孝道，不光是要實現自利、自度、自覺，還要用孝道「以順天下」，讓天下人在孝道中實現國泰民安、「修齊治平」。所以，我們不僅可以通過孝道來實現修身——它對個人通向生命的覺醒有著莫大之意義，而且還可以通過孝道來實現齊家、治國、平天下。因此，孝道小可修身——自度、自利、自覺，大可齊家、治國、平天下。所以，孝道是先王們（也就是孔子之前的聖王們）手中的一個利器，一個用來自利利他、用來安邦治國、用來和諧社會的公開的秘密法門、秘密竅訣——它既是秘密的，也是公開的。

「民用和睦」：「用」是因而、由此之意，此句意思是，人民之間十分和睦。「上下無怨」：「上」指的是上層，「下」指的是下層，此句意思是，上層社會與下層社會相互之間沒有階級矛盾和衝突，或者最大限度地消除階級矛盾和衝突。是用什麼來消除階級矛盾和衝突的呢？不是通過革命來消除，也即不是通過一個階級推翻另外一個階級的方式來消除，而是通過孝道來最大限度地消除上層社會跟下層社會之間的種種矛盾與衝突，這就叫「上下無怨」。

「汝知之乎？」「汝」即你，指的就是曾參。孔子問曾參：「你知道有這麼一個法寶，有這麼一個大道嗎？」曾子是怎麼說的呢？

曾子避席曰：「參（shēn）不敏，何足以知之？」

先解釋一下「避席」。過去，我們中國人的坐就是跪、跪就是坐，說「請坐」的意思就是「請跪」，因爲跪坐纔是中國的國坐。一直到唐朝以後，我們才改爲坐在椅子上；到了宋朝，跪坐完全被取代，人們端坐在椅子上；現在則是坐在沙發上（當然椅子也沿用至今）。之前，孔子那個時代就是跪在蓆子上，就是把竹篾子（或是蘆葦、蒲草等）編的一張薄薄的席子鋪在地上，再跪坐在上面。爲什麼要鋪上蓆子呢？因爲過去沒有水泥，老百姓的房屋地面就是泥土地（將室內地面的泥土夯實平整），條件好的人家或是木板鋪地（如漢朝未央宮地面），或是磚石鋪地[①]，地面灰塵都挺多的，要是不鋪蓆子，你跪在上面，那個灰塵就沾在你的衣服上，所以就先鋪一張席子，再跪在席子上。爲什麼叫「席地而坐」？爲什麼總是有張席呢？其實它是起到擋隔灰塵的作用。

因此，之前曾子是跪坐在蓆子上，正在這麼侍坐的時候，聽到孔子這一番話，就從蓆子上站起來，走出蓆子，來到孔子旁邊，這麼一串連續的動作稱爲「避席」。爲什麼要「避席」呢？因爲曾子聽了孔子這幾句話，立刻意識到夫子要講重要的學問了，就趕緊「避席」。夫子都要講先王的「至德要道」了，難道這個學問不重要嗎？從「以順天下，民用和睦，上下無怨」這三個分句中，無論哪一個分句都能聽出十足的分量來。曾子當然立刻意識到：夫子這會兒心情不錯，要傳我重要學問。因此，出於禮節，他就從開始的跪坐馬上站起來，走出蓆子，來到夫子側面，拱手回話。曾子是怎麼回話的呢？

「參不敏，何足以知之？」意思是，夫子，您知道我一向很笨，我的笨是出了名的，所以我哪裡知道先王的「至德要道」是什麼呀？我要是知道，就成了夫子您了，我當然是不知道的。「不敏」就是很笨的意思。但這肯定是個謙虛話了，因爲越聰明的人越認爲自己愚笨，越愚笨的人越認爲自己聰明。這不就是那個蘇格拉底所說的話嗎？——當我知道的越多，才發現自己知道的越少[②]。但是，我發現很多知道的越少的人，總是認爲自己知道的很多。曾子就不一樣了，曾子是典型的因爲知道了很多，就發現自己知道得很少的人，因此就說「參不敏，何足以知之？」曾子的意思是，請夫子給予教導，因爲我實在不知道先王的「至德要道」是什麼。

子曰：「夫（fú）孝，德之本也，教（jiào）之所由生也。」

果然開宗明義，沒有廢話。「夫孝，德之本也」，多麼開宗明義呀！這裡的「夫」是沒有意義的，它在過去是個語氣詞，因此可以把「夫」字去掉，直接說：「孝，德之本也，教之所由生也。」之後，夫子接著說了第一章的全文。所以，夫子是一個絕不繞彎說話的人，他講話的風格是畫龍點睛。孔子說，我之前的聖王們，有一個叫「至德要道」的秘訣，這個「至德要道」很厲害：一用，「以順天下」；一用，「民用和

---

① 秦以前，中國建築是以茅草屋頂、木骨泥牆、築土台基爲主體的「茅茨土階」台榭體系結構，沒有形製定格。當到秦漢至南北朝時期，開始大興秦磚漢瓦，廢棄台榭體系，興盛木構架技術，才使中國建築具有了一定形制風格。參見田永復編著：《中國園林建築施工技術》（第三版），中國建築工業出版社 2012 年版，第 1 頁。

② 蘇格拉底（古希臘著名哲學家）有兩句名言：「知道的越多，才知知道的越少」，「我知道自己的無知，我知我無知」。劉燁、王勁玉編譯：《蘇格拉底的智慧》，中國電影出版社 2007 年版，第 227 頁。

此外，芝諾（古希臘著名哲學家，埃利亞派的代表人物，巴門尼德的學生和繼承人）素有「悖論之父」之稱，他有四個數學悖論一直傳到今天。他曾經講過一個「知識圓圈說」的故事，在這個故事中，芝諾把知識比作圓圈，生動地揭示了有知與無知的辯證關係。據說有一次，一位學生問芝諾：「老師，您的知識比我的知識多許多倍，您對問題的回答又十分正確，可是您爲什麼總是對自己的解答有疑問呢？」芝諾順手在桌上畫了一大一小兩個圓圈，並指著這兩個圓圈說：「大圓圈的面積是我的知識，小圓圈的面積是你們的知識。我的知識比你們多。這兩個圓圈的外面就是你們和我無知的部分。大圓圈的周長比小圓圈長，因此，我接觸的無知的範圍也比你們多。這就是我爲什麼常常懷疑自己的原因。」綠中源編著：《哲學知識全知道》，華中科技大學出版社 2012 年版，第 204—205 頁。

睦」；一用，「上下無怨」。曾子說，我不知道它是什麼，這個東西太好了，請夫子教我。所以才有夫子的「開宗明義」。

能夠「以順天下，民用和睦，上下無怨」的這個東西是什麼呢？是「夫孝」。「孝」爲什麼有這麼大的威力？因爲它是「德之本也，教之所由生也」。注意，「夫孝」這個「孝」既指孝之體，也指孝之相，更指孝之用，也指孝之工夫，這些統稱爲「孝道」，簡稱「孝」。「孝道」是全稱，因此第一句話應該叫「夫孝道，德之本也」。這就涉及一個問題：什麼是德？這可以從不同的角度來理解。

「德」指的是通過道德覺醒來實現生命覺醒的這麼一條道路（注意，此定義是從「體、相、用、工夫」之「用」的角度來談的）。「夫孝，德之本也」，「德」和「孝」是同義詞，「德之本」就是「孝之本」，因爲孝就是德，或者說是德的重要體現形式。「德之本」的「本」是根本的簡稱，就像一棵樹的根一樣，「德」的根就是孝。那麼「德」又是什麼呢？這就涉及「德」的另一種理解了。

在儒家的經論中，「德」是有特指的——「德」就是心性中本含的先天道德，後來稱之爲「良知」（注意，此定義是從「體、相、用、工夫」之「體」的角度來談的），這是狹義之「德」。我們在講「陽明學」的時候，或是講《大學》《中庸》的時候，都多次反覆闡明過這個概念。那麼，廣義上講，「德」可分爲兩種：一種叫「先天道德」，一種叫「後天道德」，簡稱「先天德」「後天德」。「後天德」就是來自後天的種種規範、制度、法律、習俗、條文，這些通通稱爲「後天道德」，又稱爲「他律道德」。「先天德」則是來自先天心性內涵，即本來就存在於心性中的先天本有道德，這種道德被稱爲「先天道德」或「自律道德」。所有的自律道德都來自先天，所有的他律道德都來自後天。

一般情況下，普通的人都需要經過一個長期而嚴格地遵守後天的他律道德之過程，待日久功深了，就會越來越嫻熟、越來越自如，在越來越嫻熟、越來越自如的過程中，他就慢慢地由後天道德過渡到先天的本有道德中。一般情況下都是這樣，但是也存在特殊的情況。什麼特殊情況呢？就是不需要什麼過程，起步就進入到先天的本有道德中，遵循自律道德而行事。爲什麼會有這樣的差別呢？

因爲人的資質是有高、中、低之分的。這三種不同資質的人，在過去就叫上士、中士、下士（合而言之曰「三士」），或者叫上根器者、中根器者、下根器者。那麼，下士和中士（下根器者、中根器者）都是需要經過一個長期而嚴格地遵循後天的規範，也就是遵循後天的他律道德之過程的。規範的時間久了，他的身心就得到了淨化與成長，之後就會逐漸地過渡到先天的自律道德中。這個時候就不需要用後天的各種法律制度、社會制度等來強行規範他，他就可以做得很好了，因爲他遵循的是先天道德，也就是自律道德。衹有上士（上根器者）才很少需要他律道德的規範，甚至不用他律道德的規範，起步就能進入先天本有道德中，起步就能遵循自律道德，這樣的人就叫「聖人」。「天縱之聖」都是這樣的人，其代表人物就是堯舜禹。他們都不需要經過後天長期而嚴格的他律道德的規範和約束，他們幾乎一生下來就是道德的化身，簡稱「德的化身」。這種「德的化身」指的是先天自律道德的化身，所以他們是先天自律道德的體現者。這樣的人被稱爲「上士」。

總之，衹有上士，也就是衹有堯舜禹這種「天縱之聖」，才幾乎不用後天的他律道德來長期而嚴格地規範與約束，就能彰顯自律道德。作爲中下根器的人，也就是中士和下士，都需要長期而嚴格的他律道德來不斷地規範他、約束他，規範和約束久了，他就由被動變主動，由教條變靈活，慢慢地過渡到自律道德。這是一個長期的過程，乃至終生的過程。很多人終其一生，直到臨死的那一刻，都需要嚴格的他律道德的規範和約束。因爲一不規範他就要出問題，一不約束他就會無法無天，而做出種種背信棄義和背德的事情來。

所以德分爲兩類：一是先天自律道德，一是後天他律道德。在這裡指的是先天自律道德，所以叫「德之本也」。因爲德分爲先天與後天，孝又是德的核心、德的根本，自然也就分爲先天之孝與後天之孝。什麼叫

「後天之孝」？「後天之孝」就是聖人和國王（過去叫「國王」，現在叫「法律」）製定一些王法，也即製定一些與孝有關的規範和制度，再用這些規範和制度強行逼著你去遵守。若是你不遵守，輕則被指責，重則被懲罰，因爲你犯了法。無論是周圍人指責你，還是用國法、刑法來懲罰你，都是一個目的：強行逼著你遵守這些與孝、與德有關的言行，你不遵守不行。這種強行逼著你遵守的種種孝心孝行，統稱「後天之孝」。那麼，什麼叫「先天之孝」？就是一個人的心性獲得了充分的彰顯和展開，從他彰顯、展開的心性中呈現出本有的德性，也就是孝——孝就是德，德就是孝。這個心性中本有的與生俱來的孝心孝行，稱爲「先天之孝」。

其實先天之孝與自律道德完全一個意思，後天之孝與他律道德完全一個意思。我們開發先天孝心孝行，實則是開發先天自律道德；開發先天自律道德，實則是開發先天心性。先天心性開發彰顯出來，就是我們獲得生命終極覺醒與解脫的不二法門，用《孝經》的話說，就是「至德要道」。所以，彰顯先天本有心性，彰顯先天本有自律道德，彰顯先天與生俱來的孝心孝行，這三句話完完全全是一個意思，因此叫「孝，德之本也」，即孝是所有德心、德行、道德的根本。無論是後天道德還是先天道德，都是從先天本有自律道德中展現出來的。就拿後天道德來說，我們是以什麼樣的標準來製定它們？比如說我是國王，我以什麼樣的標準來製定我的國法，製定各行各業的規範、制度？我要有一個標準、有一個參照系，包括我製定這些國法、這些社會制度，它們的起點是源於哪裡，最後的終點又歸於哪裡？我必須清楚。

因此就引出第二句話：「教之所由生也」。這個「教」是廣義之教，與宗教沒有關係，這個「教」指的是教化，它的全名叫「人文教化」，簡稱「教化」或「人文」。那麼，所有的人文教化是基於什麼？以孔子爲例，孔子教化三千弟子，是基於什麼樣的宗旨和原則來教化的呢？他總得有個依憑、總得有個宗旨，不能漫無目的地教。也就是說，你要把你的弟子往哪個方向引，你希望你的弟子身心最後歸於何處？這個問題，作爲一個教化者必須清楚，必須明白。如果這一點都不清楚、不明白，你就不配成爲一個教化者，你都搞不清楚要把你的弟子往哪個方向引，就敢開口教化人，那不是亂引一通嗎？那是不可以的。那麼，夫子本人當然清楚：他教化三千弟子，是要把這三千弟子引導到「至德要道」上，這個「至德要道」具體地說就是孝道，或者叫「道德之道」，也即通過道德的覺醒來實現生命的覺醒，因爲道德覺醒即生命覺醒。

在儒家看來，心性即道德——此道德指的是先天本有道德，道德即心性，所以道德覺醒即心性覺醒，心性覺醒即生命覺醒，這三個覺醒實際上是一回事，在儒家是沒有任何區別的。當儒家說「道德覺醒」，它實際上說的是「心性覺醒」；當它說「心性覺醒」，實際上說的是「生命覺醒」。這就是儒家的「至德要道」，用一句話概括就是：通過道德覺醒來實現生命覺醒。

那怎樣獲得道德覺醒呢？答：行孝道。其實孝道就是道德之道，也是孔子教化弟子的根本宗旨與終極歸宿，因此叫「教之所由生也」。「生」就是源頭的意思。那麼，教化的源頭、教化的根基是什麼？是孝道。這個孝道實則是「道德之道」，也就是後世陽明先生所說的「良知之道」，這都是一回事。

「夫孝，德之本也，教之所由生也」這裡面還引申出一個問題：這條道德之道、良知之道經歷了幾次中斷？前文講過，孔子之前的先王，諸如堯、舜、禹，以及周文王、周武王、周公等，他們既是聖人，也是人王，也是世之導師，他們用禮樂教化世人，「以順天下」，就是讓天下順暢，國泰民安。他們教化天下的那個終極歸宿、核心思想、根本宗旨是非常清楚的，就總結爲一句話：通過道德覺醒來實現生命覺醒。但是孔子之後，特別是孟子之後，就丟失了這個根本宗旨。唐朝的韓愈（768—824）就說過：孟子歿，其道不傳也（原文爲「軻之死，不得其傳焉」）[①]。「歿」就是死了，此句意思是，孟子死後，其道不傳也。「其道」

① 語出韓愈《原道》：「曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」見吳小林主編《唐宋八大家文鑒賞辭典》，上海辭書出版社 2022 年版，第 8 頁。

是什麼道？在儒家，它是很清楚的，或者說我們的古人是很清楚的，但現代人不清楚了。現代人讀到韓愈「其道不傳也」這句話的時候，一頭霧水：什麼道不傳了？但這衹是我們當代人一頭霧水，在韓愈及韓愈之前，在我們古代的讀書人那裡，他們對儒家之道的認識是非常清楚的。

儒家之道用一句話就概括了：通過道德覺醒來實現生命覺醒。這個儒家之道，又稱爲「良知之道」，或「孝道」。儒家之道若是對應到具體的經典，就會有不同的名稱，比如：對應到《大學》，就稱爲「大學之道」；對應到《中庸》，就稱爲「中庸之道」；對應到《孝經》，就稱爲「孝道」。中庸之道也好，大學之道也好，孝道也好，都是儒家的核心之道。不管你是通過《大學》《中庸》的內聖之道以實現成聖，還是通過《孝經》的外王之道以實現成聖，這兩條道有一個核心是一樣的：都是通過道德覺醒來實現生命覺醒。因此，內聖之道是通過道德覺醒來實現生命覺醒，外王之道也是通過道德覺醒來實現生命覺醒。這兩條道可以比喻爲上山的兩條道：無論是從北山上，還是從南山上，上到的都是同一個山頂。這兩條道都是上山之道，都是儒家之道，一條被稱爲「內聖之道」，一條被稱爲「外王之道」。儘管它們有一些微小的差異，但結果是一樣的，都是通過道德覺醒來實現生命覺醒，這一點是沒有任何分歧和不同的。

韓愈所說的「孟子歿，其道不傳也」的「其道」也是非常清楚的，不管是內聖之道還是外王之道，都是通過道德覺醒來實現生命覺醒之道，但已經「不傳也」。那麼韓愈有沒有說錯呢？沒錯。確實在孟子之後，中華民族、中國文明的這條道，無論是內聖之道也好，還是外王之道也好，全部失傳。一直到韓愈之後的兩百年左右，「北宋五子」——周敦頤（1017—1073）、邵雍（1011—1077）、張載（1020—1077）、程顥（1032—1085）、程頤（1033—1107）誕生，才重拾此道，就是重新找回了這條道。找回的是什麼道？找回的不是什麼新道，還是那一條老道——從堯舜禹傳下來的那一條很古老的道，就是通過道德覺醒以實現生命覺醒這一條道。這一條道被「北宋五子」也就是儒家的五個代表性人物，合力復興了起來，找了回來。之後代代相傳，從北宋傳到南宋，又從南宋傳到明朝的王陽明（1472—1529）。陽明歿，其道不傳也。所以儒家有兩次「其道不傳」，不是一次。第一次就是韓愈所說的「孟子歿，其道不傳也」。因爲韓愈是唐朝中期人，他活動的年代遠遠早於陽明的時代，所以他不知道在他身後，儒家之道還有第二次隱沒。截至韓愈時代，中華文明只斷了一次，這一次就是戛（jiá）然而止在了孟子那裡。孟子一歿，中華文明的核心、宗旨與靈魂就消失了，這就叫「孟子歿，其道不傳也」。

但好在天不亡我中華，又誕生了「北宋五子」重拾此道，就是重新把這條道又撿了起來，又接續上了。這是一件很值得慶幸的好事呀！但是沒慶幸多久，就發生了二次「其道中斷」，這一次叫「陽明歿，其道不傳也」。陽明所歿的道就是孟子當年所歿的道，就是通過道德覺醒來實現生命覺醒的這一條中華文明之道，又不傳了。

一直到哪裡才接上呢？到我們這裡，我們又重新接上了陽明和孟子，把通過道德覺醒來實現生命覺醒的這條道又接上了。那麼，我們接上以後，這條道什麼時候歿？不知道。但願永不歿，但願衹有始沒有歿：「始」清楚了，「歿」尚不清楚。「始」就是由我們來把通過道德覺醒來實現生命覺醒的這條道重新接上，我們希望中華民族這條文明之脈、這條文明之道，從此興旺不衰。因此，宋明大儒們復興了孔孟，我們又復興了宋明大儒，中華文明就是這樣一代一代復興的。我們是通過什麼來復興的呢？通過重新找出中華文明的核心所在，而接上此核心、張揚此核心來復興。那些枝枝葉葉的東西，就隨著歷史而逝去了。因此，所謂「復興」，不是指復興那些枝枝葉葉的東西，那些東西永遠也不需要復興，衹需要把中華文明的靈魂、核心抓住，再重新接上就行了。所以，我們當仁不讓地說一句：我們是真正將堯舜禹一脈傳下來的中華文脈、中華道統復興起來的當代代表人物。這是我們的歷史價值和時代意義。

包括我們現在講《孝經》，也是在復興這個中華文脈和中華道統。而復興的前提，就是我們得搞清楚《孝經》裡的這個教化之靈魂、核心與宗旨是什麼。——《孝經》只是孔子留給我們的其中一個教化、教導，孔子留給我們的當然不止《孝經》了，他還給我們留下了《論語》等一些別的教化跟教導，這都是來自孔子的教化跟教導。不管孔子給我們留下了什麼，都要弄清楚：孔子到底教化了我們什麼？孔子到底給我們中華民族的後世子孫留下了什麼？作爲後世子孫的我們，必須瞭解孔子的真精神、瞭解孔子的宗旨、瞭解孔子的本意，因此第一章叫「開宗明義章」。孔子開的是哪個宗？明的是哪個義？如果連宗和義都弄不明白，那我們復興什麼呀？我們往哪兒復興呀？我們怎麼復興呀？這些都無從談起。

因此，我們現在就要明白：「宗」是什麼？「宗」就是核心思想、核心要義的意思。其核心思想、核心要義是什麼？是道德覺醒以及生命覺醒。「義」是什麼？「義」就是心性（德性與道心）中本含之義（體），就是「溫良恭儉讓，仁義禮智信」（相），就是通過道德覺醒來實現生命覺醒（用），它們全部屬於孝，也是義。

如果這些核心的東西不明白，那你講什麼學？什麼叫「教之所由生也」？如果不明白這些核心，那你在教化什麼？你在講什麼？你往哪裡講？不明白的結果就衹能是亂講一通，毫無宗旨。那樣的講學是孔子、曾子等聖賢所迴避的。孔子、曾子這些聖人們的講學，其宗旨、核心、要義都是非常清楚的，沒有一句話是無的放矢。衹有我們在不理解的情況下，才會誤解孔孟講學是東一句、西一句，不知道他們在說什麼，那是因爲我們沒有理解孔孟之宗和義。要是明白這個宗和義，我們就知道，孔子和孟子講學沒有一句話是廢話，沒有一句話是多餘的：他們非常清楚自己在說什麼，他們非常明白自己在說什麼。衹有我們當代人講「四書」、講「五經」是亂講一通，因爲我們不知道宗和義在何處，不明白「教之所由生也」該生於何處。因此開口即錯，出語即乖。

當代的文化境況很是令人感嘆。當代講中國文化的，具體點說，就是講孔孟之道的、講「四書五經」的，乃至於講佛講道的，幾乎全部都是胡言亂語，不知所云。就是他們不明白宗和義在哪裡。因爲不明白宗和義，衹能由著性子、由著嘴巴亂講一通，講到哪就算哪。好端端的講學就成了這樣一種胡說八道式的亂講：講佛的不知佛之宗旨，講道的不知道之要義，講儒的不知儒之「教之所由何生」。這點很令人感嘆，故當代是有知識沒學問的時代。沒有學問的知識，就相當於沒有靈魂的軀體：這個軀體再好再高大，要是沒有靈魂，就是毫無價值。所以，我們現在是學了一堆毫無價值的知識，沒有給這些知識注入靈魂，很是麻煩。

「復坐，吾語（yù）汝。」

「復坐」：說明這個時候曾子還是站在那裡，弓著腰，拱著手，作洗耳恭聽狀。「洗耳」是一種內在的精神狀態，指腦中無雜念；「恭聽」是一種外在的姿勢，「恭」就是很尊敬地微微彎著腰，古人都穿著袍子，袖子也很大，手就這麼拱著。如果你一副趾高氣揚的樣子對夫子說：「你不是要教導我先王『至德要道』嗎？我聽著呢，說吧。」這是不可以的。所以，曾子是恭敬地彎著腰，洗耳恭聽。

夫子很愛惜他這個弟子，不忍心他這個弟子站太久——站久了不累嘛，因此說「復坐」。意思是你坐吧，坐吧，坐下咱倆慢慢說。「復坐」的「復」就是再一次坐下，意思是曾子開始就是坐著的，後來聽夫子要講學了就站起來了，現在他又在夫子的吩咐下重新坐下。他坐下以後，夫子說「吾語汝」，就是我接著給你說，剛纔不是只說了個開頭嘛，開頭就說了兩句話：「夫孝，德之本也」，這是第一句；「夫孝，教之所由生也」，這是第二句。

古代的語句都很簡略，如果不簡略，完整的這句話應該是我上面所說的那樣，即：「夫孝，德之本也；夫孝，教之所由生也。」這樣才完整。但是，現在第二句的「夫孝」兩個字省略了，因爲古人寫書都是盡可

能省略著寫，所以整句話就用了一個「夫孝」：「夫孝，德之本也，教之所由生也。」這也不爲錯，也是可以的。「吾語汝」，意思就是我接著跟你說。說什麼呢？

「身體發（fà）膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」

這句話在後世經常被引用。如果哪一個人動了輕生之念，不想活了，我們就拿這句話勸他：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」。不管是儒家、佛家、道家的哪一家，都非常尊重我們的身體。

佛家認爲我們這個身體是「成佛之舟車，不敢毀傷」。翻譯成現在的話說，就是我們要想成佛，前提是得有一個好的身體。如果沒有這個好的身體作爲載體，這個佛是成不了的。所以，身體者，成佛之舟車也。這是佛家的觀點。因此，要高度尊重這個身體，或重視這個身體。但重視不是貪戀，重視這個身體不是貪戀這個身體，這是兩個概念。所謂「重視這個身體」，就是沒事別毀傷它，要尊重它，盡可能地保持身體的完整性。因爲我們就指望用這個身體成佛呢，要是它不完整了，缺胳膊少腿的，那就不好成佛。這是佛家的基本觀念。

儒家則認爲，身體是「孝之始也」，就是說，我們這個身體是孝的載體、孝的體現者、孝的實現者。如果沒有這個身體，誰來孝？怎麼孝？如何踐行孝？這些都無從談起，因爲壓根就沒有這個身體。因此，這個身體是孝的載體，也是孝的體現者，也是孝的踐行者。所有的孝心孝行、孝之工夫，都是建立在這個好的身體之上的。如果缺胳膊少腿的，我們在踐行孝的時候就有障礙，就有麻煩，不能說身體殘缺就完全不能實現孝行，能是能，但是那樣會麻煩得多。因此說「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」。

孝的起點就是我們有一個五官健全、四肢健全的身體，在擁有這個身體的基礎上，再來實現孝之種種言行。同時，珍愛身體本身就是珍愛父母，本身就是一種孝的行爲，因爲這個身體來自父母，不僅是我們自己要珍愛的对象，也是父母所珍愛的对象。父母愛我們，也是因爲我們有個身體，如果沒有身體，父母怎麼愛我們呢？沒有身體，他們的愛就沒有著落。如果我們對父母確有孝心，那麼就給父母留著我們這個健全的身體，這本身就是對父母的一種孝行。如果我們把自己的身體無故毀傷了，首先傷心的就是父母，其次傷心的纔是我們。我們通過毀傷身體，給父母帶來傷心，這就是不孝。反之，我們把這個身體合理地照顧好，但不是貪愛，不是頑固地執著，而是合理地照顧好，讓父母心生歡喜，這本身就是一種孝行。因此叫「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」。

這個「不敢毀傷」裡面就包括不可以無故自殺，因爲自殺是毀傷中的毀傷，是終極毀傷，是一次性毀傷，那也屬於毀傷範疇。如果你真的孝順你父母，無論你這一生遭遇多麼大的艱難，你連自殺的念頭都不可以有，更不要說有自殺的行爲了。因爲這個行爲會給父母帶來無窮的悲傷，這個行爲名曰「不孝」，而且是「大不孝」。那怎麼辦？就是無論這一生遭遇多麼大的艱難，你都必須堅強地活著，沒有理由地活著。哪怕你自己都不想活了，但爲了父母你也得活著，不然，你父母會無限傷心，他們衹要活一天就傷心一天，這是不可以的！還有一種比自殺輕一點的，就是自暴自棄的行爲，比如說酗酒、吸毒等，類似於這樣的事情也是對自己身體的慢性毀傷。酗酒是慢性毀傷，吸毒就更不用說了。所有對「身體髮膚」的毀傷，不管是一次性毀傷——自殺，還是慢性毀傷——酗酒、吸毒等，都是不孝。所以，酗酒本身就是對父母很大的不孝，因爲你在毀傷身體；那吸毒就更是在毀傷身體，也是很大的不孝。所有對身體有毀傷的行爲，通通屬於不孝，因爲這些行爲給父母帶來了難以承受的痛苦。

「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」還有另一層意思。好多人把「毀傷」僅僅理解成對這個身體的毀傷，事實上，執著於身體也是對身體的毀傷。儒佛道都有一個共識，或者說有一個基本觀念是貫穿始終的，這個基本觀念就是：我們的自我是萬惡之源，是所有痛苦、煩惱的源頭，包括墮落、不解脫的源頭。我們爲什麼

不能成爲聖人？用佛家的話說，就是我們爲什麼不能成佛？用儒家的話說，就是我們爲什麼不能成爲像孔子這樣的大成至聖？我們爲什麼活一輩子都是凡夫？在儒佛道看來，就是因爲我們有一個自我。這個自我很多時候是以我執的形式體現出來的，就是它對「我」有一個執著。

「我執」又分爲兩類：一類是精神性我執；一類是身體性我執，簡稱「身執」。什麼叫「精神性我執」呢？就是他有一個偏於精神上的執著，他特別熱愛他的精神。比如說，有很多作家或思想家，他們對自己的思想體系、思想觀念無比熱愛，都熱愛到了超出他們生死的程度，就是你可以要他們的性命，但不能否定他們的思想。你要他們的性命都好商量，但你要是否定了他們的思想，打擊了他們的觀點，那他們就跟你拚命。這樣的情況就屬於精神性我執。他們執著於精神中的觀念、精神中的念頭、精神中的思想，勝於他們身體的性命，因此被稱爲「精神性我執」。還有一種執著是偏於身體性的、生理性的執著，就是他特別貪戀、執著他這一百多斤的身體，這種偏於身體的執著，就叫「身執」。所以，一種是精神性的我執，一種是身體性的我執，這兩種都屬於我執。

儒佛道所有的教化、教導，包括我們現在講的《孝經》，都有一個共同的目的：無論橫說豎說、正說反說，它背後的密義都是爲了打掉、超越、瓦解我們的我執。無論這個我執是以精神性我執的形式呈現，還是以身體性我執的形式呈現，總之，衹要我們有對我的執著，有越來越強烈的自我，那就要把這個自我打掉，就要把這個自我瓦解，就要把這個自我超越。

那麼，「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」這句話裡面，暗含著一個非常大的破除我執的密義。怎麼破除呢？儒家有儒家的辦法，佛家也有佛家的辦法，我們先說佛家的辦法。佛家破除我執有一個十分善巧的法門：施身法。什麼叫「施身法」？它的原理就是哪壺不開提哪壺。我們凡夫不是執著身體嗎？不是執著有一個我嗎？它就反其道而行之，哪壺不開就提哪壺：既然你如此貪戀你的身體，那從現在開始，我教你一種對治的方法——把這個身體供養給佛。如何供養？把佛想像到面前來，把你這個身體白白地送給佛。什麼叫「供養」？就是不計報酬地白送出去，而且還要充滿愉快地送出去。你要是苦著臉說：「給！」那是不可以的。你要是提心吊膽地說：「我把身體送給他，生怕他不接受呀，他要是不接受怎麼辦？」那也是大可不必的，不用這麼提心吊膽。你要想像著佛很愉快地接受：「我正擔心著佛不接受我的身體呢，沒想到佛很愉快地接受了，太好了！太好了！太好了！從現在開始，我這個身體就不再是我的了，爲什麼？我已經送給佛了，而且佛已經接受了。所以，從現在開始，我是在替佛活著，我不是在爲我活著，因爲我已經把我的身體、我的心都送給佛了。如此，我當然就沒有這個身心了。」這就叫「施身法」。

把這個身體供養、佈施給佛，從此我就是一個沒有身體的人了。要以這樣的態度活著，而且還要不斷地強化此態度，要是過兩天忘了，再提醒一下自己：這個身體已經送人了，不是我的了，就像這個茶杯，儘管它之前是我的，但現在我把它送人了，當我再看到這個茶杯的時候，就不能說這是我的茶杯了，爲什麼？我已經送人了。這是張某某的茶杯，或是李某某的茶杯，總之它不再是我的茶杯，儘管它之前是我的。我這個身體就像這個茶杯一樣，之前它是潘某某的身體，或是張某某的身體，或是李某某的身體，但自從我把這個身體送給佛以後，就不再是我的了。因爲佛已經接受了，我拿不回來了，這就是要命的地方。就像我送這個杯子一樣，我本來衹是假裝說一下，「這個杯子送給你」，其實我內心是不想送給他的，衹是做個樣子給他看，沒想到對方還當真了，他真的把杯子拿走了，這下麻煩了，我再也要不回來了。我這個身體就是這樣，開始我只是假模假樣地送給佛，沒想到佛還真的接受了，自從佛接受我的身體以後，完了，我就沒身體了。從現在開始，我就處於沒有身體的活著的狀態，這是一種新的狀態。這個施身法對治身執非常善巧、有效，這就是爲什麼佛家將其視爲一個非常重要的修行法門之所在。

相比於施身法，儒家有更善巧的對治法門：把身體送給父母。怎麼送的呢？本來就不存在送的問題，因爲它就是父母的，這就叫「身體髮膚，受之父母」。搞了半天，「這個身體是我的」這句話是一個病句，因爲這個身體從來就不是我的，不知道哪一年哪一月，別人給我灌輸了一個錯誤的觀念，說這個身體是我的。我接受了這個錯誤的觀念以後，就一直認爲這個身體是我的。當我學了《孝經》，接受了孔子的教導以後，猛然醒悟：這個身體過去是父母的，現在是父母的，未來還是父母的，它這一生從來就不是我的，它一直是父母的，我就沒有身體，我的身體是父母的。那我的身體在哪兒？哪兒都不在。我現在給這個身體穿衣、吃飯，只是替父母照看本來屬於他們的身體而已，不要理解成我在照看我自己的身體，我自己就沒有身體。

儒家這個方法比佛家的施身法更勝一籌。勝在何處呢？佛家的施身法的前提是：我肯定這個身體是我的；下一步再把我的身體供養給佛，佛很高興地接受了，從此以後我就沒有身體了，因爲我的身體送人了，而且是很愉快地白送了，當然就沒有了。這個法門很善巧，但是也有一個很大的不足，那就是前提預設這個身體是我的。說儒家更勝一籌，是因爲它開宗明義就告訴我們：這個身體從來就不是我的，那是誰的？是我父母的，這就叫「身體髮膚，受之父母」。就是說，這個身體來自父母，這個身體是父母的，我衹是替父母照看照看而已。不照看行不行？不行。爲什麼？如果不照看，毀傷了這個身體，父母就會傷心。所以，爲了不讓父母傷心，我要盡可能周全地把屬於父母的這個身體照看好，而且還要照看一輩子。就像我替父母照看屬於他們的牛和馬一樣，父母家裡面養了幾頭牛、幾匹馬，我替他們照看。我這個身體也屬於父母的，就像那幾頭牛、幾匹馬屬於父母的一樣，我是替父母照看牛群和馬匹，所以我是替父母照看身體。總之，我始終不認爲這個身體是我的，我從來就沒有過身體：這個身體生從父母生，養爲父母養，照看爲父母照看。

乃至這個身體死了，也是和父母家的馬死了、牛死了一個道理：我這個身體死了，不是我死了，我沒有死，衹是我父母家的馬死了、牛死了。所以，我這個身體死了，不是我死了，本來就沒有我，何來死亡？或者說，我就沒有過這個身體，何來這個身體的死亡？

那麼，如果我擅自把父母養的馬牽到自己家裡去，認爲這匹馬是自己的，這對父母是孝還是不孝？這就等於是佔有了父母的財產，當然屬於不孝。如果我擅自佔有了這個身體，就是對父母的不孝，這和佔有父母家的那匹馬是一樣的不孝。就如我無權擅自佔有父母家的那匹馬那樣，我也無權佔有這個身體。因此，任何人無權擅自指著這個身體說「這是我的」，就像任何人無權指著父母家的那匹馬說「這匹馬是我的，不是父母的」一樣，這本身就是一個不孝的行爲。所以，我們從生到死，終其一生都無權指稱這個身體爲「我的身體」，衹能說「這是我父母的身體，不是我的身體」。

所以，「身體髮膚，受之父母」這句話的密義很大。儘管這個身體不是我的，它是父母的，但是我還要盡可能地把這個身體照顧好，讓父母開心愉快，這是「孝之始也」。從不再認定這個身體是我的，而是認定這個身體是父母的這一刻開始，名之曰「孝之始也」。我不僅要照顧好「這匹馬」，不要讓它動不動就死了，或者說病了，還要善用「這匹馬」來給父母爭光，怎麼爭光？這就涉及下一句話了。

「立身行（xíng）道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」

「立身」：「立」是站立之意；這個「身」表面上是指身體，實則指人格；「立身」就是人格偉岸起來，從精神上站起來，從人格上站起來，就是俗話說的「堂堂一漢子」。它表面的意思是，把身體站直了；它真正的意思指的是，我們人格上、精神上要站立起來、挺拔起來。

怎麼站立、挺拔？「行道」，通過「行道」站立起來、挺拔起來。行的什麼道？孝道。這個「行」在這裡指的是做工夫、做實踐。通過一些切切實實的身心行爲來實踐孝道，通過實踐孝道的方式挺立人格、站立起來，當一個頂天立地之漢子，這就叫「立身行道」。

「揚名於後世」與「立身行道」是兩件事。「立身行道」是自度自覺，「揚名於後世」是度人利他。做一些利他的事，做一些利於後人的事，這樣他人或後人自然就記住你的名字，這叫「揚名」。讓他人通過什麼來記住你的名字？通過你切實的利他之言行來記住。反過來說，他人之所以記住你，是因爲你做了很多利國、利民、利他之言行：利國，國就記住你；利民，民就記住你；利他，他就記住你；利後世，後世就記住你。

「立身行道」是利己，是自度，是自覺；「揚名於後世」是利國，是利他，是利後世。這兩個合在一起，就能夠「以顯父母」。「顯」就是突顯、彰顯、榮耀，「以顯父母」就是讓父母受到稱揚，讓父母得到快樂、榮耀。其字面意思就是這對父母生了個好兒子，這個兒子做了很多利國利民的偉業，因爲這對父母生了個好兒子利益到了我們，所以我們感念他父母。如果沒有父母，當然就沒有他；沒有他，當然就沒有那些利國利民的偉大事業。這樣，就是母以子貴，父以子顯。本來父母是平平淡淡的普通百姓，但生了一個偉大的孩子，他們就覺得十分榮耀，無論走到哪裡都受到人們的誇讚：「哎呀！你們生了一個好兒子，看你們兒子多麼偉大。」那樣父母臉上就有光，就愉快。那麼這種光、這種愉快是誰帶來的呢？是這個兒子帶給父母的，這就是孝行。反之，如果他做了一些丟人的事，讓父母一想到他就覺得丟臉，這就叫不孝。因爲他讓父母痛苦了，他讓父母蒙羞了，他讓父母抬不起頭了，他的存在讓父母黯然無光了，總之他給父母帶來的都是不好的一面，這就叫不孝。

這是進一步地善用此身以顯孝，也即突顯、彰顯出對父母的孝。彰顯什麼呢？彰顯孝道以悅父母，即讓父母快樂，簡稱「以顯父母」。就是讓父母一想到他，就快樂得不得了：我生了一個好兒子，半夜都笑醒了，哎呀！這樣的兒子要是多生幾個，那該多好啊！這就是孝。反之，讓父母一想到這個兒子，就想把他捏死：我當初怎麼生了這麼一個孽種，想到哪兒都是給我丟臉，想到哪兒都是給我帶來悲傷……這就叫不孝。所以，孝還是不孝，其實很容易或者說很好區分。

我們怎麼樣來彰顯孝道以悅父母，也就是給父母帶來愉悅呢？孔子已經給我們指出了兩條道路：第一條道路是自律爲主的道路，叫「立身行道」；第二條道路更好，叫「揚名於後世」。第一條道路是自利、自度、自覺之道，雖然它是自利、自度、自覺之道，跟他人沒有太大的關係，但是做到也不容易。堂堂一丈夫站直了做人，而且是堂堂地做一輩子人，也不容易。如果在這個基礎上，再「揚名於後世」，那就更加不容易了。就是說，第一環節很難，第二環節更難，這兩個環節都做得很好了，就能「以顯父母」，突顯孝道。

然而，當我們在修身的時候，當我們在踐行道德、踐行孝道的時候，就會發現來自內內外外的很大的阻礙，其中一個重大的阻礙就是自我，或曰我執。克服自我、克服我執是十分困難的，是需要拿出巨大的勇氣和恆心才能實現的。這個巨大的勇氣和恆心，我們不是時時都有，很多時候我們沒有那麼大的勇氣和恆心。沒有的時候怎麼辦？怎麼來鼓舞勇氣？突顯出孝道即可。

怎麼突顯呢？就一句話：哪怕不是爲了我自己，而是爲了我父母——爲了讓我父母快樂、愉快，能夠在別人面前抬得起頭來，昂首挺胸地活著、興高采烈地活著，我也要好好做人，我也要把腰杆挺直起來、把人格挺立起來，「以顯父母」；我不能做一個畏畏縮縮的人，我不能做一個小人，我不能做一個愚昧無知、自戀貪婪、顛倒錯亂的人。因此，這樣一想就有勇氣了，本來我是沒有勇氣去克服自我的，因爲自我太難克服了，克服它就相當於愚翁移山（亦作「愚公移山」）一樣，想想就頭大，就喪失了信心：「媽呀，愚翁移的那座山那麼大，我要到猴年馬月才能把它給移走呀？」我們面對自我的時候，就像愚翁面對他面前的那座抬頭望不見頂的大山一樣，沒有足夠的勇氣是克服不了自我這座大山的。那麼，這個時候勇氣從哪裡來？夫子告訴我們，從父母中來。「我一定要給父母爭口氣、爭點光，要讓父母以我爲榮」，這麼一想，勇氣就倍增了。這是「立身行道」，要做到這一點是很難的。

「揚名於後世」就更難了，要做大量利國利民的事情，才能「揚名於後世」，少做一點都不行。那樣大量利國利民的事情，是那麼容易成就的嗎？當然不容易呀，中間肯定要經歷無窮的艱難險阻才行。當我們面對這些艱難險阻的時候，就喪失了信心，就像泄了氣的皮球一樣。

什麼時候能夠鼓起勇氣呢？想起父母的時候：我即使不爲自己活，也要爲父母爭口氣，讓父母臉上有光——不僅讓他們在活著的時候臉上有光，還要讓他們在千年以後都臉上有光，此即所謂的「揚名於後世」。爲了達到這個目的，也即爲了讓我父母臉上有光，我要鼓足勇氣。所以，父母是我們「立身行道」「揚名於後世」那個信心的不二來源。每次疲倦了，沒有勇氣了，喪失信心了，那就多想一想父母。一想到父母，哎，又鼓起勇氣繼續奮鬥，這就能成就一些不世的偉業。所以孝道是我們的動力，是成就自己和成就家國天下的重要動力。這個孝具體而言，就是指對父母的孝。

反過來說，如果我們每次想起父母，沒能有效地給自己帶來信心上的倍增，那對不起，證明我們的孝心尚未生起，我們乃不孝之子。因爲我們想起父母跟沒想起父母一樣：我們天天想父母都沒有增加一分信心，每當我們想放棄很多事情、需要鼓起勇氣的時候，本來是沒想起父母我們沒有鼓起勇氣，但是現在想起父母來了也沒有鼓起勇氣，就證明我們的孝心沒有被喚醒，我們不是一個孝子。

如果是一個孝子，即使再累，一想起要給父母增增光，馬上就像充了電一樣，信心百倍，這就證明我們的孝心被喚醒了。達不到這樣的程度，就是孝心沒有被喚醒，沒有被喚醒就證明我們喪失了孝心，我們乃不孝之子。不孝之子就是從喪失孝心開始。什麼時候喪失了孝心，我們就成爲不孝之子。什麼時候喚醒了孝心，我們就重新成爲孝子。衹有有了孝心才有孝行，我們都沒有孝心何來孝行？即使有孝行，那也是裝出來的，那不是真孝行。真孝行一定來自孝心，孝心是需要被喚醒的，不喚醒它是沒有的。喚醒了孝心，就是喚醒了自律道德；喚醒了自律道德，就是喚醒了心性；喚醒了心性，就是喚醒了生命。這樣連貫起來就通了，就是我們爲什麼要當一個孝子？我們爲什麼要喚醒孝心、強化孝心、拓展孝心、圓滿孝心？這一切都是爲了喚醒生命、強化生命、拓展生命、圓滿生命的。所以，孝乃生命覺醒和解脫的不二法門。因爲是不二法門，我們必須成爲孝子，必須喚醒孝心，必須踐行孝道。

如果我們不喚醒孝心、不踐行孝道，行不行？不行！不喚醒孝心的人、不踐行孝道的人，就是我們祖先們所說的腐朽之人，就是「朽木不可雕也」，就是形同禽獸，甚至還不如禽獸。禽獸多多少少還有一點孝，諸如什麼跪乳反哺[①]啦，這些典故說的都是動物的孝行。動物尚且知道跪乳反哺，而我們甚至連動物都不如，這就叫「豬狗不如」。能當豬狗還是幸運的，怕就怕後面的「還不如」，就是我們想當豬狗還不配！因爲豬狗多多少少都有一點孝心孝行，而我們連一點孝心孝行都沒有，所以說連豬狗都不如。

這就是我們儒家的孝道。也就是說，儒家所有的道，無論是大學之道，還是中庸之道，還是孝道，還是仁道，說到底都是一個道：通過道德覺醒來實現生命覺醒之道。

「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也」，這個「終」指的是終極之意，把「修齊治平」全部圓滿了，謂之「孝之終也」。「立身行道」是修身，「揚名於後世」裡面包含著齊家、治國、平天下，所以這兩句合在一起就是「修齊治平」。「修齊治平」皆圓滿，也即修身也圓滿、齊家也圓滿、治國也圓滿、平天下也圓滿，就叫「孝之終也」，就是生命的圓滿。生命通過「修齊治平」，而實現了終極覺醒和終極圓滿。生命的終極圓滿，就是孝的終極圓滿；反過來說，孝的終極圓滿，就是生命的終極圓滿：這兩者是一回事，所以叫「孝之終也」。

「夫（fú）孝，始於事親，中於事君，終於立身。」

① 語出《增廣賢文》：「孝當竭力，非徒養身。鴉有反哺之義，羊有跪乳之恩。」啟迪主編《增廣賢文》，河北教育出版社 2013 年版，第 2 頁。

「始於事親」：這個「親」主要指雙親，廣義一點講，就是指所有的長輩，乃至於平輩；「事親」就是竭盡所能地給他們提供物質和精神上的方便。

「中於事君」：在過去的封建社會[①]中，有個概念叫「朕即天下，天下即朕」，就是什麼「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」[②]的意思。我們還要回到那個時代來談這個「君」才行，因爲現在沒有「君主」了，現在叫「民主」。在封建時代（指夏商周時期）和君主時代（指秦朝建立大一統帝國後，直至清朝滅亡的歷史時期），國王、帝王就是國家，這叫「朕即國家，國家即朕」。所以，「事君」表面上是侍奉這一個國君，實則是爲國效力，即侍奉整個國家。千萬不可把「事君」僅僅看成對這個國君的忠誠，它只是表面上對這個國君忠誠，實則是對國家忠誠，是這樣理解的。

我們過去對這個「事君」理解得很狹隘，好像只是忠於某一個人。表面上似乎是這樣，但實則不是。「事君」不是忠於某一個人，而是透過忠於某一個人，以忠於這個國家、這個民族。表面上呈現出來的似乎是爲君辦事，也即就爲這一個人辦事，但實則是爲整個國家辦事。所以，「事君」可以換一個詞叫「事國」，即「始於事親，中於事國，終於立身」。經歷「事親」「事國」兩個環節，最後又轉回到「立身」上了，叫「終於立身」。由此可見，「事親」是手段，「事國」還是手段，通過這兩個手段，最後達到的目的是自己生命的終極覺醒，也就是所謂的「立身」。

前段時間（2023 年 12 月），我們在講《弟子規》的時候，就專門拿出時間來重點闡述過這個問題。因爲這個問題在儒家很重要，現在它又在《孝經》裡出現，可見它既是《弟子規》的核心內容，也是《孝經》的核心內容。這個問題是什麼呢？就是儒家一再不厭其煩地談修身、齊家、治國、平天下，它背後真正的密義，是通過修身、齊家、治國、平天下來實現道德覺醒，又通過道德覺醒來實現生命覺醒。也就是說，修身不是目的，修身只是手段、過程。齊家也不是目的，我很努力地爲這個家而奮鬥，經過一番奮鬥以後，我們這個家變得和和睦睦、興興旺旺，終於實現了齊家之理想，但齊家本身不是目的，齊家衹是手段、過程。治國也是如此，無論我是大臣還是國君，我爲這個國家「鞠躬盡瘁，死而後已」，就像諸葛亮一樣，就像唐太宗一樣，但在儒家看來這不是目的，這衹是手段、過程。我通過對這個國家「鞠躬盡瘁，死而後已」，最終是要實現什麼？最終是要實現道德覺醒，通過道德覺醒來實現生命覺醒。所以，治國衹是我實現道德覺醒、生命覺醒的一種手段、一種橋樑、一種工具，而不是目的。但爲了實現道德覺醒、生命覺醒這個目的，我要竭盡全力去治好國。

什麼意思呢？打個比方，我的目的是要到達北京，爲了盡快順利到達北京，我要先把我的路修好。要是路沒有修好，即使我明明知道目的地是北京，但是我去不了，或者去了也到達不了目的地。要想到達目的地，我就要花大力氣，重點是把路修得又寬、又平、又整。如此，我通過這條非常好的路，很順利地到達了北京。所以，我盡心盡力地修路不是爲了修路，而是爲了到達北京。但爲了到達北京，我必須盡心盡力地把路修好，不然，我到達不了目的地。修身、齊家、治國、平天下全是修路，不是目的，什麼是目的？獲得生命的覺醒與解放纔是目的。但是爲了達到生命的覺醒與解放，我又必須盡心盡力地把這條路修好，也就是我要盡心盡力地去修身，去齊家，去治國，去平天下。但是一旦實現了修身、齊家、治國、平天下，我就丟棄了它，爲什麼？這不是我的目的，實現生命的覺醒與解放纔是目的。這就是儒家的厲害之處。不離世間而成聖人，具體而言，就是不離平天下而成聖人，不離治國而成聖人，不離齊家而成聖人。就是說，爲了成聖，順帶把家

① 歷史上，夏、商、周時期即爲所謂的「封建社會」，「封建」即「封邦建國」之簡稱。秦漢建立大一統帝國後，不應再稱「封建社會」，因其政治制度已經由「封邦建國制」改爲「君主制」或曰「郡縣制」，一直延續到清朝滅亡，君主制或郡縣制才宣告結束，進入民國時期。關於「封建社會」的更多闡述，詳見潘麟先生著作《陽明新學》，或潘麟先生講授的「陽明心要」視頻課。

② 語出《詩經・小雅・北山》，見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社 1998 年版，第 440 頁。

給齊了；爲了成聖，順帶把國給治了；爲了成聖，順帶把天下給平了：齊家、治國、平天下衹是我順帶著幹的一點好事罷了。我做這些事情的真正目的，是要獲得生命的覺醒和解放，是要成爲聖人的。

什麼叫「聖人」？我們在前面給過很清晰的定義：通過道德覺醒而實現了生命覺醒的人，就是儒家所說的聖人。這纔是儒家念茲在茲、念念不忘的目的。所以，儒家不是爲了平天下而平天下，不是爲了治國而治國，不是爲了齊家而齊家，儒家是爲了成聖，順帶著把家給齊了、把國給治了、把天下給平了。就像我們爲了到達北京，順帶著把路給修好了。但我們不是爲了修路而修路的，我們不是修路工人，我們一輩子也不想當修路工人，我們衹是爲了要順利地到達北京，而不得已把路給修好了。最後發現：北京也到達了，路也修得比誰都好，這就是儒家的厲害。所以，儒家不是倫理學家，儒家的目的不在倫理上，也不在平天下上，也不在治國上，也不在齊家上——至少這些不是終極目的，這些衹是手段，衹是過程，衹是橋樑。

同理，「始於事親」的「事親」不是目的，而是爲了成聖、爲了獲得生命的覺醒，而順帶著把雙親給孝順了，而且孝順得比誰都好。「中於事君」（也叫「中於事國」），最後「終於立身」，後面這句話可以翻譯成「終於生命的覺醒」。因此，生命的覺醒纔是我們終極的目的，「事親」不是終極目的，「事君」也不是終極目的，「修齊治平」都不是終極目的，它們衹是手段。我們是通過盡心盡力地「事親」「事君」或「修齊治平」，以盡快地實現生命的覺醒。我們把「事親」「事君」「修齊治平」視爲一個修行的過程，視爲一個道德覺醒的過程，視爲一個做工夫的過程，視爲一個實現孝道的具體措施和手段，僅此而已。

「《大雅》云：『無念爾祖，聿（yù）修厥（jué）德。』」

這句話引用的是《詩經》中的語句，具體出自《詩經・大雅・文王》，這是很長的一首詩。詩名中的「文王」就是「周初三聖」之一的周文王。這句詩完整的應是四句，而不是兩句，此四句爲：「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。」[①]我們經常聽到「某某人你自求多福吧」這樣的話，這個「自求多福」的成語就是來自這首詩。「永言配命」的「永言」就是長久的意思，「配命」就是與天命相合，與天命相匹配。「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福」，其字面意思是：感念你祖先的恩德，修養自身的德行。長久地順應天命，才能求得多種福德。下面重點解釋一下「無念爾祖，聿修厥德」背後的真意。

「無念爾祖」：「無」在這裡是反問句式的標誌，作「怎能不……」講；「念」就是念念不忘；「無念」的意思是，怎能不念念不忘，換言之，就是要時刻念念不忘；「爾」就是你；「爾祖」即你的這個祖先，這個祖先是誰呢？就是你的父母，以及父母的父母……重點指你先輩中那些品德高尚的人。要念念不忘那些品德高尚的祖先們，不忘他們的品德，倣彷他們的品德，這就叫「無念爾祖，聿修厥德」。字面就是這個意思，它真正的意思是：通過最大限度地倣彷那些有品德的祖先們，時刻不忘他們的事業、他們的功德、他們的境界，力求讓我們也達到像他們那樣的事業、那樣的功德、那樣的境界。第一章就介紹到這裡。

① 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社 1998 年版，第 517 頁。

天子章第二

子曰：「愛親者，不敢惡（wù）於人；敬親者，不敢慢於人。愛、敬盡於事親，而德教（jiào）加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。《甫（fǔ）刑》云：『一人有慶，兆（zhào）民賴之。』」

天子章第二。

第一章是總章，闡述了孝的根本宗旨。到了第二章，就開始很具體地一個方面、一個方面來談了。第二章就是「天子章」，指的是天子這個階層，後面還有十幾章，孔子是以此告訴我們，每一個階層要如何具體地體現孝道，也就是如何具體地體現德之道，也就是如何體現道德覺醒。所謂「天子章」，就是說，我是一個天子，那麼作爲一個天子的我，如何在自己的位置上、身份上來體現孝道，或者叫德之道，或者叫良知之道。

子曰：「愛親者，不敢惡（wù）於人；敬親者，不敢慢於人。」

「子曰」就是孔子曰。「愛親者，不敢惡於人」，這個「親」指的是自己的父母，這個「惡」指的是厭惡、討厭、不喜歡。此句意思是，熱愛、孝敬自己父母的人，也不敢厭惡、討厭、不喜歡別人的父母。具體點說，就是一個真正愛自己雙親的人，他多少也會尊敬、愛別人的雙親，不會只愛自己的雙親而討厭別人的雙親。

到了孟子那裡，他對這個意思有了一個更好的詮釋：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」（《孟子・梁惠王上》）[①]「老吾老，以及人之老」，如果一個人熱愛自己家裡的長輩、老人，也一定會順帶著去敬重別人家的長輩、老人。「幼吾幼，以及人之幼」，如果一個人喜愛自己的孩子，就會順帶著去喜歡別人家的孩子。

其實孟子的「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」和孔子這裡所說的「愛親者，不敢惡於人」，其意思是一樣的。一個熱愛自己雙親的人是不會討厭別人家的雙親的，更不會討厭別人熱愛他們的雙親。這裡面就有一種將心比心的意思。如果他是一個真正懂得將心比心的人，他既允許自己熱愛自己的父母，也讚賞、鼓勵別人熱愛他們的父母，這纔是真正的孝。如果一個人只熱愛自己的雙親，而討厭別人熱愛他們的雙親，這樣的孝是不純粹的，是畸形的，是有病的。因爲他失去了同理心，失去了同情心。就你家的父母是父母，別人家的父母就不是父母嗎？就允許你熱愛你的父母，而不允許別人熱愛他們的父母，這是什麼道理？這是喪失了同理心、同情心的緣故。如果一個人沒有喪失同理心、同情心，那麼他一定既允許自己熱愛自己的父母，也鼓勵、讚賞別人熱愛他們的父母，與此同時，他對別人熱愛他們的父母會給予極大的欣賞和肯定。這就是「愛親者，不敢惡於人」。

「敬親者，不敢慢於人」，「慢」在這裡就是輕慢的意思，此句字面意思是，如果你真正地尊敬自己的雙親，也一定會順帶著尊敬別人的雙親，而不敢輕慢對待之。

「愛、敬盡於事親，而德教（jiào）加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。」

因爲人人都有著不同程度的同理心、同情心——都是既愛自己的父母，又允許別人愛別人的父母，同時也一定程度地敬重、敬愛別人的父母，因此，身爲天子者要深諳此道。深諳什麼道？就是深諳我們百姓都有

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 16 頁。

同理心、同情心之道，並把這個同理心和同情心充分地發揮出來，用以治國、用以順民，這就是天子之責。天子就應該在這個方面多留意一些、多下一點工夫。

「愛、敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。」字面意思是，天子既然知道百姓中人與人之間都有這個孝敬自己雙親，也敬重別人孝敬其雙親的同理心、同情心，那麼，他就應該做好表率、樹立典型，好好地孝敬自己的父母，以帶動天下人更進一步地愛自己及他人的雙親。這樣，自天子以至於庶人，也即全國人民，都會在這樣一種風氣的倡導下，形成一個很好的敬愛父母的社會風氣、社會良俗。這就是天子之孝。就是說，一方面天子自己應該做好表率去孝敬父母，同時也要鼓勵、提倡所有人的同理心、同情心，最大限度地把它調動出來，這樣就會形成一個非常好的國風、非常好的風俗。「蓋天子之孝也」，意思是說，這是一個天子該做的事情。

這句話要表達的意思是什麼呢？用現在的話說，就是提倡德治，或者說把通過道德覺醒來實現生命覺醒這一根本宗旨、核心理念貫穿於治國理政之中，這是一個天子在治國理政的過程中重點要做的事情。它要表達的是這個意思，就是始終突出德治，始終突出道德在治國理政中的核心地位。

「五四」之前，一直往前追溯到孔子時代，再到孔子之前的堯舜禹時代，我們中華文明在政治理念上都是以德治爲主、以法治爲輔這麼一個整體架構、整體特色。到了「五四」以後，我們從西方引進法治理念，新中國成立以後，我們不斷地加強法治，並在民眾中強化法治意識。慢慢地，民眾只知法治，少有知德治者，就是說，德治在政治活動中、社會活動中越來越淡化，越來越被邊緣化。

這裡面就存在一個爭議：到底是德治好，還是法治好？「五四」之前關於這個問題也有爭議，但爭議不是很大，「五四」之後這個爭議就越來越大，一直爭議到現在。首先，這裡面就牽扯法哲學的問題，就是法律是有法哲學的，這個問題可以上升到哲學層面來討論。其次，這裡面還涉及我們引導民眾的時候，要把他們往什麼方向引導，以及要激活他們三性中哪一性的問題。因爲人人天生都有三性——生物性、人性和德性，那麼我們要激活、喚醒、強化、引導民眾三性中的哪一性？就是說，這個爭議涉及好幾個主題。

我們重點說一個主題：我們要激活、喚醒、強化、引導民眾三性中的哪一性？從堯舜禹那裡一脈傳下來的中華文明，對這個問題闡述得很清楚：我們是以德性爲中心、人性爲輔、生物性最次這一文化架構而構建文化體系。就是說，我們是緊緊圍繞著德性而開展文明文化與禮儀教化的。我們社會上的七十二行——從政治到文化、宗教、民俗，再到哲學、藝術、美學等等，其禮儀教化全部貫穿著一個主題：圍繞德性、開發德性、認識德性、強化德性，最後融入德性，再通過道德覺醒來實現生命覺醒。這是從堯舜禹一直到「五四」時期，我們整個中華文明的一個基本核心，這是最基本的理念。

這個基本理念，到了「五四」時期卻被徹底打破了，因爲我們引進了西方治國理政的理念，其理念用一個詞概括，就叫「依法治國」，簡稱「法治」。由於我們引進了法治，就製定了一些越來越詳細、越來越嚴苛的法律和社會制度，認爲這樣就夠了。

須知，在西方文化中，就人人與生俱來的三性角度講，它突出的是人的生物性。這一點和中國文化完全相反：中國文化是緊緊圍繞著德性而展開的，而西方文化是緊緊圍繞著生物性而展開的。然而，生物性是不可信任的。如果從生物性的角度來看人，人就是一種狡猾的、邪惡的、充滿了各種欲望的高級動物，而且這個物種比所有的動物都殘忍，都可惡，都可怕。打個比方，人比狼還可怕：狼再邪惡，它衹要吃飽了就不再殺生了，就不再傷害別的生物了，人可不是這樣，至少站在西方的角度看，人無論吃沒吃飽，都要殘害別人。從同類相殘的角度而言，人是地球上所有的動物中，同類相殘最嚴重的物種。如果把人的生物性釋放出來，人就會吃人，人就會把人類滅掉。就是說，狼再可怕，都不會把狼群滅掉，但人會把人群滅掉；老虎再兇惡，也不會把虎群全部消滅，但人會把人群全部消滅。要是允許人類釋放自己的邪惡，人類就會把所有的異類、

同類幹掉，最後再把自己幹掉。如此，我們人類就會亡國滅種，所以人是不值得信任的，至少在西方看來，也即從生物性的角度看來，人是十分危險、十分邪惡、十分殘暴、十分無恥、十分下流的一個物種。

面對這樣一個物種怎麼辦？怎麼讓我們這個社會健康有序地運作下去？那就得用嚴刑峻法才可以，衹有這一個辦法，捨此無他。要用越來越詳細的嚴刑峻法，把人類限定在法律中，把人類的惡最大限度地給束縛住，而且這個法律的力度要非常強才行，弱了束縛不住。一旦這個束縛無用而被衝破，那人類的惡就會釋放出來。一旦釋放出來，就連什麼原子彈都不如人類的惡可怕，原子彈一點都不可怕，人類的惡要比原子彈可怕多了。

這就是西方的觀念：通過嚴刑峻法有力地束縛人類的惡，以使社會健康有序地運作下去，讓國家存在下去，讓人類生存下去。這也是西方製定法律的基本理念，它建立在「人的生物性是十分可怕、可惡、危險的」這個基本理念、基本認知之上。西方似乎也沒有錯，但它僅僅是把人視爲一個生物。如果從生物性的角度來看人，人類的確就是這麼邪惡，就是這麼危險和可怕——比魔鬼都可怕。就像最近網上流傳的話那樣：人人都怕鬼，但是從來沒見鬼傷人；人人都信任人，但是屢屢被信任之人所傷。其實人比鬼還可怕，人人都怕鬼，原因就是我們以爲鬼能傷人，但是我們活了一輩子，從來沒見過鬼傷人，見的都是人傷人。所以人傷起人來、人害起人來，要比鬼傷人、鬼害人厲害得多。從這個角度來講，我們根本無須怕鬼，還是多怕一怕人吧，人心才是最可怕的。因此，如果站在生物性的角度來看，西方似乎沒有錯，但是人不是衹有生物性，人還有人性和德性（佛性）。

西方犯的錯誤是以偏概全：在西方人的眼裡，人衹有生物性，沒有人性，也沒有德性。在這樣一個認知的前提下，西方非常重視嚴刑峻法。因爲它認爲人衹有生物性，那唯一的辦法就是用嚴刑峻法把人的惡給束縛住、限定住、封鎖住，不然，人類就沒有辦法生存下去，爲什麼？因爲人吃人、人害人，這樣下去，很快地球上就沒人了。但人不是衹有生物性這一面，人還有他可愛的一面。就是說，雖然人有可恨的一面，但是人更有可愛的一面，這個可愛的一面叫人性和德性。如果從德性角度講，人不僅可愛，而且非常可愛，讓人肅然起敬的可愛。

這裡面就存在一個問題：我們是張揚惡、放大惡？還是放大善？西方就是把眼睛死死地盯著人的惡不放，換言之，西方人對人的生物性，也即對人的惡的一面，有著充分的理解和認識。中國人乃至東方人，則對人的人性和德性，也就是對人的善的一面、光明的一面，有著充分的理解和認識。因此，東方文化是建立在人性和德性之上的文化；西方文化包括它的法律、政治以及種種社會制度、理念等，都是建立在生物性之上的。西方沒有放大生物性，但西方強化了生物性，它的文化、它的制度都把我們引導到對生物性的重視與強化上。

西方文化並沒有放大人的惡，從生物性角度看，人就是那麼惡，西方文化一點都沒有放大。我們簡單做個比喻：對於同一個人，西方文化是整天盯著人家惡的一面看，不斷地看、不斷地看，最後得出結論，「這個人好惡，我沒說錯吧？你看，他就是這麼惡。」而東方文化是整天盯著人家善的一面看，越看這個人越善、越看這個人越善，就不斷強化這個人善的一面。這就是東西方文化的差異。

從這個角度講，東西方文化可以互補，而且必須互補。東方文化由於過於強調人的善的一面，而大爲簡化了對人的惡的一面的充分認識、有效管束與防範，這是東方文化與生俱來的缺點或者叫不足。西方文化正好反過來，它與生俱來缺少對善的一面的發現與張揚，這是它的不足。這兩者之間完全可以互補。

「五四」的時候，由於先賢們充分地看到了東方文化的先天不足——揚善有餘、抑惡不足，因此敞開大門，迎來西方的法治，要對人的惡的一面，也就是生物性的一面加強管束。這一點就凝聚爲一句話，叫「加強法治」。但是，我們好像又從一個極端走到了另外一個極端：我們現在只知道法治，幾乎忘記了德治，一說德治就充滿了厭惡和鄙視，認爲這都是過去封建殘餘的思想，要最徹底地把它扔到歷史的垃圾堆裡，再也

不要去管了，因爲這是歷史落後、腐朽的思想，還是西方的法治來得好，它對惡的管束有力且有效。不是這樣的，惡是要管束，善更要張揚。

所以說，我們這是從一個極端走到了另一個極端：「五四」之前，我們一味地張揚善，一味地掩耳盜鈴，閉眼不看人間的惡，好像人間沒有惡一樣，其實人間到處都是惡，只是我們閉眼不看、掩耳盜鈴罷了。我們無限迴避惡、不看惡、掩蓋惡，這樣對惡是形不成有效的管理和束縛的。因此，中國文化及其理念下的政治制度、社會制度，在抑惡方面非常軟弱無效——大部分時候是幾乎沒有效果，小部分時候是有一點效果，但也不是很明顯。也就是說，我們幾千年來對這個止惡方面的認識和重視始終嚴重不足。「五四」之後，我們補上了這一課，把西方的法治引進來，提倡依法治國。但我們又從一個極端走到了另外一個極端，導致從政治制度到法律條文，再到社會各項管理理念，方方面面都存在著一個嚴重的問題：揚善不足。「五四」之前，我們是懲惡不足；「五四」之後，特別是新中國建立以後，一直到現在，我們明顯是揚善不足。

「揚善不足」的具體表現，就是我們全社會都在抱怨的道德崩塌。我們現在的時代是一個道德崩塌的時代，所有的人都越來越無恥，越來越沒有教養，越來越不注重品德修養，導致無德在這個社會上四處橫行，有德得不到捍衛和張揚。也就是說，在這個社會上，惡屢次地橫行，善屢次地被欺辱，導致善人在這個時代特別難以生存，正義、品德、道德、教養、善良在這個時代越來越稀缺——無論是在我們個人身上，還是在全社會上，都越來越稀缺。所以，正義、品德、道德、教養、善良在這個時代寸步難行，邪惡卻四處蔓延。用一句話概括，就是「揚善不足」。

懲惡方面，現在的力度比過去是大爲加強了，但是也還不行。這就陷入一個悖論中，就是說，惡是要懲，但是如果不配合著揚善來懲惡，將會出現一個怪圈，什麼怪圈呢？懲不勝懲，止不勝止。惡當然是要止，但是如果不把產生惡的土壤連根消除，即使有再好的法律、再好的條文，也會出現惡如雨後春筍般懲不勝懲的現象。我們現在就進入了懲不勝懲的時代，就是惡層出不窮，怎麼也懲不完。我們是在不斷加大力度懲治邪惡，但是懲治了一茬又來一茬，懲治了一茬又來一茬，而且一浪高過一浪，一浪高過一浪。給人的感覺就是：壞人壞事實在太多，層出不窮，懲治不完。爲什麼會出現這種情況？原因就是沒有揚善，沒有把惡的土壤給去掉。因爲沒有去掉惡的土壤，才會出現邪惡一浪高過一浪，越來越多、越來越多，最後懲不勝懲、治不勝治這一情況。

所以，我們現在的法律以及各種制度皆面臨著一種非常嚴重的悖論或者叫反噬：制度越完善罪犯越多，法律越完善罪犯越多。小到學校、工廠、公司各種制度，大到國家法律、政治制度、社會制度，相關條文都在不斷地增加、不斷地增加，每年都以幾倍的速度在增加，但是我們的罪犯也在翻倍地增加。感覺法律永遠跟不上犯錯，法律永遠在罪犯後面追著跑，罪犯永遠走在法律前面。現在出現的就是這樣一種悖論或者叫反噬。

這種悖論或曰反噬，終究有一天會讓法律以及各種制度崩塌的。因爲法律條文是有限的，你不斷地增加、增加再增加這些條文，最後總有一個盡頭——你不可能無限制地增加下去。打個比方，一部婚姻法的條文原來有兩百五十條，你不斷地給它增加條文，第二年它就變成了三百條，第三年就變成了八百條，第四年就變成了一千條……你不能把它增加到一百萬條吧？不能把它增加到一千萬條吧？它總有一個極限。那麼，到達極限的時候會出現什麼結果？婚姻法崩塌。其他的法律也都以此類推。就是說，法律的條文是有一個極限的，它不是無限的。就像人的體重有一個極限一樣，你不可能讓體重達到兩千公斤，天底下就沒有這樣的人。你可以稍胖一點、再胖一點，但是再胖總得有個極限，要是說一個人體重達到兩千公斤，那就不叫人了，不可能那樣。法律條文、管理條文、制度條文也是這樣，它總有個極限，一旦過了那個極限，它就崩塌了。

崩塌以後，人類社會又該怎麼辦？國家法律又該怎麼辦？還得轉回來找到犯罪的根源、邪惡的根源。我們能不能從根源上大爲減少邪惡，乃至於杜絕產生邪惡？這又轉回來了。轉回來之後，又不得不給出一個結論——揚善，就是說，我們非得回到這個層面上來不可。

像孔子這些聖人們，早在幾千年前，就已經在精神中替我們演化了一遍，最後得出結論：法律是有限的、制度是有限的，純粹靠制度、靠法律來維護人與人之間的和諧，效果也是非常有限的，而且執法的過程中，成本也是極度高昂的。如果罪犯太多，其成本是這個社會、國家所承受不起的，最後就沒有辦法去執行這個法律了。因爲一執行就需要花費極度高昂的成本，高昂到這個社會、國家承受不住的程度。這也是法律和社會制度崩潰的一個原因，就是它的成本太過高昂。比如說，有時候一個官司都要打上十年，在打這個官司的過程中，需要多少人、多少錢財、多少資源參與進來，最後才能達到懲惡之目的？換言之，懲惡之目的是達到了，但是你沒有看我這十年來，爲了達到這個目的，究竟下了多大的成本。這衹是一個案例，如果一下來一千個、一萬個、十萬個這樣的案例，其所需成本，整個社會是承受不住的。一旦承受不住，結果會怎麼樣呢？法律執行不下去，因爲懲惡這個成本過於高昂了。反之，如果懲惡的成本低，是可以把法律執行下去，但又引申出前面所說的問題：由於惡的土壤沒有根除，導致惡層出不窮，懲不勝懲。

另外，製定法律過程中，還涉及一個問題：懲罰力度是重一點好，還是輕一點好？如果把懲罰力度弄得過重，就會扼殺很多東西。如果懲罰力度太輕，就相當於鼓勵更多的人犯罪，爲什麼？儘管我犯了罪了，但由於懲罰力度輕，所要遭受的懲罰少，我根本不在乎。打個比方，我通過違法亂紀，獲得了一億元的收入，最後法律對我進行罰款的時候，只罰了十萬元，所以說這個懲罰對我來講是九牛一毛，無所謂，愛懲罰就懲罰唄。所以，懲罰力度重也不行，懲罰力度輕也不行，這就是法律自身的悖論，我們在這裡衹是大概討論一下。

那麼，自「五四」以來，我們就走向了所謂的以法治爲核心來治理社會、治理國家的道路，走到今天，我們已經越來越接近於執法成本高昂到承受不起的程度了。儘管沒有達到崩塌的程度，但是已經接近了。因此我們又要重新思考：到底是法治好，還是德治好？按照我們中國傳統文化，按照我們這幾千年來總結的歷史經驗，法治懲惡有其不可取代的價值，但是德治揚善更有其不可取代的價值。衹要我們補上德治揚善這一方面，再保留法治懲惡這一方面，社會就會更加和諧、更加美好。但可惜，目前我們的決策者並沒有充分認識到德治揚善的重要性，或者說即使他們認識到了，也沒有付諸行動。至少到現在爲止，都沒有看到我們決策者在這一方面付諸了多少行動，就是說，沒有看到他們把中國文化的揚善這一方面弘揚了多少、落實了多少。

我推測箇中原因與我們中國的學術界、思想界失職有關。因爲我們中國的學術界和思想界，對自己的文化嚴重缺乏理解和認識：沒有充分認識到中國文化在揚善、彰顯德性方面，有著全人類其他文化所不可比擬的深度、廣度、成熟度、高度與體系化程度。所以說，關於中國文化的揚善、立德這一方面，我們整個社會各界人士，包括決策者，在認知上都嚴重不足：無論是個人層面，還是社會層面，還是國家民族層面，皆是如此。

那麼，我們什麼時候會補上這一課？所謂「補上這一課」，就是在保留有效法治的前提下，大大地揚善、大大地立德，具體地說，就是把儒家文化的精神詮釋給全社會，告訴每一個人孝道的重要性和必要性、立德的重要性和必要性，而形成一種風氣、一種國風、一種民風——人人以追求道德爲光榮，而不是像現在這樣，以做好人爲恥辱、以做壞人爲光榮，這完全是價值觀的顛倒。這一點可謂任重而道遠。但孔子一語中的，在講完了第一章這篇總章以後，第二章就以「天子章」來告訴決策者（「天子」可理解成現在的「決策者」）：

應如何治國理政，以及治國理政的根本精神是什麼。孔子說，其根本精神是立身，是立德，是教育民眾追求道德覺醒以實現生命覺醒。

我們前面講到了，自「五四」開始我們從西方引進法治，分析了法治和德治之間的本質差異，並明確提出兩者應相互補充的觀點。其實這裡面還透露出一個更爲深遠的問題：人類的終極關懷問題，具體點講，就是如何從人類終極關懷的角度，來評估、看待人類的文明和日常的言行？

西方人的追求是非常簡單的，因爲他們只是把人視爲生物性存在，由於把人視爲生物性存在，因而在他們眼中，人的終極追求就是能活著就行了。在活著的過程中，用各種嚴刑峻法，把你的惡束縛住、防範住、管束住，衹要很有效地束縛住、防範住、管束住就行了。就是說，他們不追求你做個好人，只追求你做個不惡的人就行，或者說即使你很惡，但衹要讓你沒有辦法作惡就行。因爲有各種法律條文、各種制度在約束著你，即使你滿腦子都是惡，但這些惡都衹能停留在你的腦子裡，不准許出來，衹要你這些惡不出來也就行了。

舉例來說，即使你天天在家裡滿腦子想著如何殺人，法律也不管，衹要你別付諸行動就行。法律不管腦袋裡的事，法律只管行動上的事。至於你腦袋裡面是不是天天在想殺人，法律說，這不歸我管，我要管的是你有沒有真的殺人，也就是你有沒有把你腦子裡面想殺人的這個念頭付諸實踐。衹要不付諸實踐，哪怕你想一輩子，乃至於臨死前的三分鐘還在想著怎麼殺人，法律都不管你。所以，西方文化，以及西方文化下的社會制度、法律制度，關於人的終極追求是十分明確的：我不求你是一個好人，我只求你的惡獲得有效的管束而不被釋放就可以了。爲什麼要這樣？因爲衹要把惡有效管束住，你和周圍人就可以順利地生存下去。至於生存下去以後，要往哪個方向生存、往哪個方向發展，西方文化說，這個我不管。你衹要像人一樣地活著，能吃飽喝足，不去侵害他人，也不被他人所侵害，就這麼一直活到死，就挺好的；至於你能活成什麼樣的人，我不管。

東方文化不是這樣，東方文化要回答一個終極關懷問題：我們爲什麼要活著？我們要活成什麼樣的人？其實西方對此也給予了回答，西方的回答就是人以自然的狀態活著就行。所謂「以自然的狀態活著」，就是以生物性的狀態活著，就像一隻狗、一頭豬一樣地活著，一直活到自然死亡就行了。在西方人的眼中，人本身就是一種高級生物，人活了一輩子還是高級生物，所以我們就以高級生物的形式從生一直活到死就可以了。東方文化認爲：人不僅有生物性，更有人性和德性；人把德性呈現出來、彰顯出來以後就可以成爲聖人；人可以通過一生的道德實踐、道德覺醒而成聖。

那麼，成聖幹什麼？現在有很多人問儒家是幹什麼的，我們就告訴他們：「儒家是讓我們成聖的。」他們馬上就問：「我爲什麼要成聖？」這個問題我們當代不少學者還真回答不上來，他們本身就疑惑：「對啊，我爲什麼要成聖？不成聖也挺好的，成了聖有什麼好處？」雖然當代很多學者都回答不上這個問題，但是我們古人對這個問題回答得非常清楚：成爲聖人，就是成爲生命覺醒和解脫的人。成爲生命覺醒和解脫的人，用現在的哲學術語說，就是成爲終極自由的人。

追求自由是人之天性，實現自由是人之天性。怎樣才能實現人的終極自由，也就是終極解脫？衹有成聖才能實現人的終極自由和終極解脫。解脫的前提就是有束縛，我們從生下來的那一刻開始，就被自己、被社會、被天地、被自然界無處不在地束縛著。但是，我們可以通過道德實踐來實現生命覺醒，實現了生命覺醒以後，就可以對內、對外、對社會、對天地實現終極覺醒、終極自由、終極解放。這一點古人堅信不疑，而且已經無數次地被實現、被驗證，可見聖賢的教導真實不虛。也就是說，我們的確可以在一生之內，真真切切地實現生命的終極自由：不管是對內意義上的自由，還是對社會意義上的自由，還是對自然意義上的自由，都完全可以實現。那麼，實現了這種終極自由的人就被稱爲「聖人」。以上就是對「我爲什麼要成爲聖人」

這一問題的回答。因爲成爲聖人，就能實現終極自由和終極覺醒。就是基於這個理由，我們每個人都要成爲聖人。

由於每個人都要往聖人的方向去成長、去發展，這就涉及一個政治問題：施政者是有意識地把他們治下的人民引導到這個解脫之道上來？還是阻礙人民通向此解脫之道？這就涉及政治的本質、法律的本質問題了。具體而言，就是法律除了止惡之外，有沒有指引民眾通向解脫的功能和使命？政治除了管束民眾、統治民眾之外，有沒有引導民眾、啟迪民眾，給民眾創造通向解脫的政治環境、社會環境的功能和使命？這就是孔子一再思考的問題。

什麼是政治？什麼是政治家該完成的責任與使命？當然，過去沒有「政治家」這個詞兒，過去叫「天子」；「天子」就是我們現在所說的「政治家」「政治領袖」。一個政治家、一個政治領袖，所要承擔的責任與使命，就是要弄明白該把他治下的人民往什麼方向引導，要告訴人民愛什麼、恨什麼、追求什麼、避免什麼，這就叫「教化」。

任何政治制度裡面都含著教化，不存在沒有教化的、不含教化的政治制度；任何政治制度裡面都含有文化因素，沒有不含文化因素的政治制度。那麼孔子在這裡就是要告訴這些政治家、政治領袖（孔子統稱其爲「天子」）：你們應該要擁有什麼樣的治國理政的理念，應該要把你們治下的民眾往什麼方向引導？是鼓勵民眾追求物質、錢財？還是鼓勵他們追求道德、追求生命的覺醒與解放？還是鼓勵他們追求別的什麼？這是作爲政治家的你們必須時時刻刻都要清醒、明白的事情。別人可以不考慮這些問題，你們必須考慮這些問題；別人可以不明白這些問題，你們必須明白這些問題：因爲你們是政治家。你們要分分秒秒、時時刻刻、日日月月地明白：要把民眾往什麼方向引導，要告訴他們什麼東西該追求、什麼東西不該追求，以及什麼東西是對的、什麼東西是錯的，要給他們一個解釋、一個明白，要給他們一個奮鬥方向、一個努力方向，要給他們一條道路。

孔子在這裡就告訴政治家、政治領袖，也就是所謂的「天子」：最終我們必須選擇德治。孔子在這裡沒有說出來的話，是什麼呢？就是可以選擇法治，但是法治衹是手段，不是目的。無論是從國家層面，還是從個人層面來講，最終的最終，還是要依靠我們道德的覺醒，以不犯錯來止錯，以不犯惡來止惡。這纔是止惡的終極存在，就是我們知惡、止惡、沒有惡，只揚善。衹有這樣，才能帶來國泰民安。法律止惡的效果是極爲有限的，最終的最終，還是要落實到德治上，依靠道德才能徹底止惡。

就是因爲中國文化太成熟了，一起步就上升到了德治上，忘記了還要有個過程——法治的過程，因此我們的治理架構是不夠健全的。好在「五四」以後，我們把法治這一塊給彌補上了；但是，又因爲矯枉過正，把德治給弄丟了，導致現在只剩下法治了。以我的理解，在不久的將來，我們一定還要回到德治上去，因爲這是別無選擇的唯一之路。以德治爲本，以法治爲手段、以法治爲輔助，也就是德爲本、法爲輔的這麼一個社會治理的基本架構，不久將會實現。那個時候，就不會像我們現在這樣，衹有法治而沒有德治，以爲什麼問題都可以放在法治框架內解決。我們會越來越發現，很多很多問題在法律中是解決不了的。目前，我們的法律有個很嚴重的問題：法律已經進入了內噬、自噬階段，當法律膨脹到一定時候，它自己就崩塌了，不要說用它來治理社會了，那個時候它連自己都治理不了。這就像一個人虛胖，胖到一定時候，自己就把自己壓垮了，他不僅做不成別的事情，而且還自身難保。

這就是關於「德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也」的闡述。這個「刑」在過去和「典型」的「型」是通假字。「刑於四海」就是樹立一些典型，來感化、影響四海之人。任何政治制度、政治管理都有一個共性：用一些典型案例、典型事例來告訴民眾是非對錯，告訴民眾該追求什麼、不該追求什麼。那麼，我們通

過這些社會典型，就能看出這個社會在追求什麼：如果樹立的是一些道德上的典型，那麼就證明這個社會是在追求道德；如果樹立的是一些刑法上的典型，那麼就證明這個社會是在追求依法治國。

在這裡，孔子顯然是告訴天子「以德教加於百姓」，就是要在道德上樹立一些典型、找出一些典型，通過這些典型來幹什麼呢？「刑於四海」，就是通過這些典型影響四面八方的百姓，讓百姓們在這些典型的影響下，形成一種人人追求道德覺醒的社會風氣、國家風氣。「蓋天子之孝也」，就是天子應該念茲在茲、天天考慮的是如何「刑於四海」、如何「德教加於百姓」這些問題。

就是由於包括《孝經》在內的中華文明的這一提倡，從孔子之前的先王們，再到孔子、孟子，一直到「五四」，整個中華民族在政治上都在追求德治，而忘記了或者說弱化了法治。這是我們中華文化、民族歷史中的一個重大缺陷。我們的優點、特點很突出，缺點也很明顯。

「《甫（fǔ）刑》云：『一人有慶，兆（zhào）民賴之。』」

孔子在這裡引用了《甫刑》（亦作《呂刑》）裡的一句話，《甫刑》是《尚書》裡的一篇文章，《尚書》是「五經」之一。「五經」即《詩經》《書經》《禮記》《周易》《春秋》，其中的《書經》即《尚書》。

此處所引的這句話，其完整的語句是：「一人有慶，兆民賴之，其寧惟永。」[①]但是「其寧惟永」這四個字沒有被引用，孔子只引用了前面八個字，即「一人有慶，兆民賴之」。現在簡單介紹一下這句話的意思。「一人有慶」：「一人」指統治階層，也就是所謂的「天子」；「慶」在這裡不是指慶祝，它指的是美德。「兆民賴之」：萬民受益，指萬民皆能享受天子的美德。「其寧惟永」：「其寧」就是安寧，「惟永」就是特別永久，意思是國家民族長治久安。因此，「一人有慶，兆民賴之，其寧惟永」翻譯成現在的話說，就是如果天子本人很有品德，同時又充分認識到德治在治國理政中的核心地位而實行之，這樣萬民都會受益，國家也一定會長治久安。進一步的意思是，如果統治者本人很有品德，那麼在其感化下，全民皆追求道德覺醒和道德解脫，最終實現人間大同。

這是從堯舜禹等「天縱之聖」，再到周朝的「周初三聖」，再到孔子、孟子、王陽明等中華民族的聖賢們、精英們，所一直在追求的目標，即追求國家層面、民族層面的道德覺醒和道德解脫。這個追求跟我們平時理解的不一樣，我們平時的理解是道德似乎衹是個人問題，不是國家問題。但是孔子等聖賢恰好相反，他們一直在討論的緊抓不放的理想，就是如何從國家層面、民族層面，實行全民道德覺醒、道德解放。儘管這個理想一直沒有實現，但這是儒家聖賢們以及中國聖王們念茲在茲的終身追求。這個追求從堯舜禹那裡就開始了，一直到孔子、孟子那裡，最後到王陽明這裡，他們一直都是這樣一個追求，但一直都沒有很好地把它實現。現在，我們似乎離這個追求還越來越遠了，它更加實現無望了。過去還稍微接近一點，尤其是像漢武帝時代、唐太宗時代，就是所謂的「唐宗漢武」那兩個時代，儘管它們也距離全民道德覺醒和生命覺醒還有很大的距離，但是多多少少接近於這個理想了。

從「五四」以來一直到現在，由於全面引進西方文化，我們距離這個全民道德覺醒和生命覺醒的理想，就更加遙遠了。所以，從實現角度來講，我們現在更不可能把它實現出來了。以後能不能實現出來？不知道。大家有沒有想過，如果全民都實現道德覺醒——而且是高度的、終極的道德覺醒，整個國家將會是什麼樣子？整個民族將會是什麼樣子？

在《孝經》中，以及在整個儒家的經典中，有一個問題隱隱約約在字裡行間被討論著：人能不能影響物理世界？若是能影響，又能影響到什麼程度？這個物理世界又分爲兩類：近的和遠的。近的物理世界，就是指我們的身體和五官，因爲身體和五官也是物理世界的一個有機組成部分。遠的物理世界，就是指外面的日

① 李民、王健：《尚書譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 400 頁。

月山河，也即所謂的客觀世界。儒家沒有明確地把這個問題作爲一個主題拿出來討論，但是在儒家的經典中，包括《孝經》在內，一直在隱隱約約地說著這個問題。

中國古代有一本與《孝經》有關的書，叫《二十四孝圖》，裡面說了二十四個與孝有關的故事。其中有幾個故事就很值得玩味。比如說，有一個故事叫「哭竹生筍」[①]，大概內容是這樣的：三國時期一個叫孟宗的孝子，因爲很小的時候父親病逝了，所以從小跟母親相依爲命，長大後對母親非常孝順。有一年冬天，他母親病重，想要吃新鮮竹筍做的筍羹。但那是隆冬時節，不是長竹筍的時候，竹筍是要到春天才冒出來的。由於孟宗是一個孝子，就非常著急地說：「這可怎麼辦？大冬天的，我要往哪兒給母親弄鮮筍去呢？要是弄不來鮮筍，不能滿足病重的母親的這個願望，那我就太不孝了。」他到竹林中四處找竹筍，怎麼也找不著，急的大哭了起來。爲什麼哭呢？他說：「我病重的母親就這麼一個願望，我都沒辦法實現，我真是一個不孝之子。」因此很是悔恨、很是自責，自責到了哭泣的程度。哭著哭著，他發現身邊的土地裂開，冒出了幾棵鮮筍，睜眼一看，「哇，這麼好的筍」，趕緊把它們採了回去，告訴母親：「您看，我終於把鮮筍採回來了，這就給您做筍羹喝。」孟宗就給他母親做了筍羹，母親喝下之後，病就好了。

儒家說這就叫孝心感動天地，能夠在沒有筍的時節感動出了筍。這是《二十四孝圖》裡的一個故事，類似於這樣的故事裡面還有好幾個，就不一一細說了。那麼，這些故事都有一個共性：孝心感動天地。「感動天地」是什麼意思？實際上就是改變物理世界的意思。「改變物理世界」又是什麼意思？就是說，人的意志可以改變周圍的物理。

這不是小事，因爲這裡面蘊含著一個問題：我們要把周圍的世界改造成一個什麼樣的世界？這就要回答這麼幾個問題：第一個問題，我們人能不能改造外面的物理世界？能不能影響外面的物理世界？至少在《二十四孝圖》裡，或是在《孝經》中，已經正面回答了這個問題：可以。就是說，我們人可以改變天地，孝心可以改變天地。第二個問題，我們要把外面的物理世界往什麼方向上改變？改變成什麼樣子？能不能改變到佛家所說的「此地即是淨土」的樣子，即我們現在所在的地球就是淨土世界的樣子？也就是說，我們能不能把我們生存的這個天地、這個空間，就地改造成淨土？如果能，那就是儒家所說的「大同世界」被實現了出來。

儒家所說的「大同世界」不是常人眼中這個低劣的、粗糙的物理世界，而是經過德化以後的淨土世界。這個「德」具體表現爲孝，這個「孝」就可以把天地也即自然界——我們所生存的這個空間（包括萬物），改造成、淨化成類似於佛家所說的淨土、佛國。就像《維摩詰經・佛國品第一》裡說的「心淨則國土淨」（原文：「心淨則佛土淨」）[②]，當我們國家裡每一個人的心都越來越清淨了，沒有雜念也沒有邪惡了，我們所生存的這個國土，也就是這個空間、這個天地，就是淨土。意思是說，國土變成了淨土，「清淨國土」簡稱「淨土」。這就叫「心淨則國土淨」。

儒家沒有像佛家那樣明確地把這個問題拿出來討論，沒有明確指出我們的德行可以改變肉身和外在這個物理世界、自然界。但是，通過《二十四孝圖》，通過《孝經》，通過《中庸》《大學》等的儒家經典，我們可以看出，裡面都有一條隱約的線在正面肯定：人是可以改變天地、淨化天地的。也就是說，儒家這個觀點是合乎佛家所說的「心淨則國土淨」這一觀點的。只不過儒家沒有做出「心淨則國土淨」這一個歸納、這一個點題，但是它在字裡行間暗含著這個觀點。

---

① 〔吳〕孟宗，字恭武，少喪父。母老病篤，冬月思筍煮羹食。宗無計可得，乃往竹林，抱竹而哭。孝感天地，須臾地裂，出筍數莖，持歸作羹奉母。食畢，病癒。

② 原文爲：「是故寶積，若菩薩欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，則佛土淨。……爾時，舍利弗承佛威神作是念：若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本爲菩薩時，意豈不淨？而是佛土，不淨若此？」道生編譯：《維摩詰經》，貴州大學出版社 2012 年版，第 130 頁。

我們現在就把這個問題討論清楚。我們不是在學「天子章」嘛，現在就假設我是天子。那麼，當我在「德教加於百姓，刑於四海」的時候，如果四海百姓在我的帶動下、引導下、教育下，無論男女老少，所有人全部走向德化人生，全部爭先恐後地去追求道德覺醒和生命覺醒，而且經過一段時間的追求後，全民喚醒了自己的良知良能，實現了高度的道德覺醒和生命覺醒，這個時候，國土會不會變成淨土？

這個問題我們要正面回答，因爲這涉及儒家的一個理想：大同世界的實現。儒家的理想，就是要建立全民都實現道德覺醒、生命覺醒這樣一個國家、這樣一個時代、這樣一個天下。那麼，如果這樣一個國家、時代、天下，恰如儒家所說的實現了，也就是說，大同世界到來了，將會怎麼樣？這個天地、這個社會、這個自身，還是不是我們現在所看到的這個天地的樣子、這個社會的樣子、這個自身的樣子？這必須正面回答，因爲這還涉及儒家的終極關懷問題，以及我們人類的終極歸宿問題：我們整個人類最終往哪個方向走，將會走到哪裡去，最終要成爲什麼。「我們整個人類」當然就包括每一個個人，因爲人類是由每一個個人組成的。

若是正面回答這個問題，就是完全如佛家所言的：如果全民都實現了高度的道德覺醒和生命覺醒，國土將會變成淨土。那個時候，我們所有人的身心皆高度健康、高度長壽、高度幸福、高度智慧，這是從個人角度講。若是從整個社會角度講，我們所有人都自覺地、爭先恐後地彰顯自律道德，以惡爲恥、以善爲榮，所有人都自覺地維護善而規避惡，都努力地消除惡、昇華惡、超越惡而追求善。這樣不僅我們的身體獲得了根本性改善——這個根本性改善的結果就是高度健康（幾乎不得病）、高度長壽（幾乎沒有死亡），而且整個國家、整個自然界也進入一種極度清淨和光明的狀態。

所以，實現大同理想的步驟，第一步是「孝心感動天地」，再進一步是「孝心淨化天地」，再進一步是「孝心轉化天地」。那個時候的天地是被道德淨化了的地方，是被道德轉化了的地方，也是被道德改造了的地方，是這樣一個環境、這樣一個狀態。可見儒家所追求的境界相當深奧，它不完全是追求我們個人的淨化，而是追求全社會的淨化、全人類的淨化，以及天地萬物的淨化。如果天地萬物仍然處在現在這種低劣、粗糙、失調、失序的狀態，人類是不可能過得好的。因爲人是環境的產物，什麼樣的環境就產生什麼樣的人，什麼樣的人就影響什麼樣的環境，人和環境是內外互動的。那麼，儒家的理想是通過道德的淨化——小德淨化自己的身心，大德淨化全人類、全社會以及天地萬物，把天地萬物淨化和改造成一種難以想像的美妙狀態、充滿了真善美的狀態、充滿瞭解脫與自由的狀態。這樣的狀態在儒家被稱爲「大同世界」。其實「大同世界」跟佛家追求的理想狀態，也即「極樂淨土」「佛國淨土」，含義完全相同。

這不是迷信，這是生命的內涵。孔子及其之前的堯舜禹等聖王們，對生命的內涵、道德的內涵、心性的內涵，皆有著超乎尋常的理解。他們就把這些理解轉化成了語言，比如轉化成了《孝經》。但是孔子不太喜歡使用一些驚世駭俗的語言來表達，他有句話叫「子不語怪、力、亂、神」，所以他盡可能使用一些普通人就能接受的語言來表達。但是，他又會把他對這些很神奇的終極狀態的洞見，隱含在字裡行間，這是儒家的特點。儒家的《大學》《中庸》《孝經》，以及《易經》《詩經》等其他經典，都隱隱約約地在字裡行間暗含著「心淨則國土淨」這句話。但是如果不主動地把它找出來、講出來，很多人就從字面上滑過去了。這需要長期仔細深入地閱讀儒家經典，而且要很深入地閱讀，讀著讀著才能從字裡行間把這個深層意思讀出來。就是說，你會讀出一個貫穿於《中庸》、貫穿於《大學》、貫穿於《孝經》的主題思想來，這個主題思想就概括爲一句話：「心淨則國土淨」。

現在《孝經》裡就暗含著這句話，怎麼暗含的呢？「德教加於百姓，刑於四海」這句話裡面就暗含著「心淨則國土淨」。這個「國土淨」又可以分爲兩類：一類是人類社會的清淨，一類是天地、自然、萬物的清淨。再者是「一人有慶，兆民賴之」這句話，也暗含著「心淨則國土淨」，而且這一句比前一句的「德教加於百姓，刑於四海」更進一步。

怎麼理解「一人有慶，兆民賴之」？我們把「一人有慶」的「慶」改爲「美德」，「兆民賴之」翻譯成現在的話說，就是萬民享受之。「一人有慶，兆民賴之」就是一人有美德，萬民享受之，享受什麼？享受此人的美德。這句話是什麼意思呢？你得反覆品才能品出其中深意來，否則你是品不出來的。如果你反覆品，品著品著，就品出了這句話——「心淨則國土淨」。如果你不細品，眼一晃就把它給晃過去了。一細品，越品發現裡面越有味道：一人有美德，萬民享受之。這句話後面還有一句未引的話——「其寧惟永」，意思就是從此國泰民安，長長久久。這是什麼意思呢？一個人有美德，從此就國泰民安，長長久久了？儒家說 Yes，就是這樣的。

怎麼理解一個人有美德，四海萬民皆能享受他的美德，從此國家便能長治久安？「萬民」是個數量概念，「長」和「久」是個時間概念，「四海」是個空間概念。無論是從空間上講，還是從時間上講，都足以說明道德威力之大，但很多人是不信的：一個人衹要有美德，四海萬民皆能享受他的美德，整個國家民族就會代代昌盛，道德有這麼大的威力嗎？至少當代的學者不信。我推測我們當代大學裡面的文科老師們，沒有一個人相信這句話，說這玩意兒肯定是迷信：一個人有美德了，四海萬民都能享受，這說不通；更加誇張的是國家千秋萬代都受益，這更說不通。但是在孔子等古聖先賢這裡，他們堅定不移地認爲就是這樣的。「就是這樣」是哪個樣？一個人有美德，四海萬民皆享受之，國家民族長久安寧之，就是這樣。這是怎麼實現的？「心淨則國土淨」，尤其是統治者心淨了，其所統治之國、所統治之區域，也就是國土，也跟著淨了。

孝行孝心，感化天地。我們很多人對「感」和「化」都作膚淺化理解了，其實「感」與「化」的含義很深很深，尤其是「化」的含義。我們儒家追求的是化境，那麼什麼叫「化境」？把天地所有假惡醜的東西全部轉化爲真善美，把所有束縛自由的東西全部解除掉，這就叫「化境」之「化」。這很現實也很具體。因此，「化境」不是一個文學上的形容、文學上的比喻，而是一個對事實、對現實的描述，意思就是真的能夠化掉。具體點講，就是道德真的能夠化掉天地中，包括我們身心中的一切假惡醜，以及一切束縛自由、束縛智慧、束縛美德的東西。如果在國家領導人的帶動下，全民都追求道德覺醒，全民都化掉這些東西，那麼這個國家就是真正意義上的人間淨土。這不是比喻，而是事實。一人化掉，一人就是淨土；一家化掉，一家就是淨土；一國化掉，一國就是淨土；天下化掉，天下就是淨土。這就叫「修身、齊家、治國、平天下」，它背後的密義是「化」。

聖賢的化境是把所有不好的化爲好的、轉爲好的，是把所有束縛全部解除、消除，這就是儒家「化」之本義。而孝道就可以轉化天地，所以才有《二十四孝圖》中父母要吃筍，這個孝子能夠在不產筍的隆冬季節，到竹林中哭一會兒地上就到處冒筍這樣的故事。既然它能到處冒筍，能不能再冒一點黃金？再冒一點白銀？再冒一點水稻？再冒幾朵鮮花？至少理論上是可以的，能冒筍就能冒鮮花嘛，能冒鮮花就能冒金子嘛。總之，孝心孝道能夠感天動地、感化天地：光有「感」不行，還得有「化」，能夠化掉天地間以及身心中不好的東西才行。

非得細品「一人有慶，兆民賴之」，以及未引用的「其寧惟永」這幾句話。這裡的「一人」重點指的是天子，更廣義一點講就是統治階層，爲什麼統治階層有美德，就能夠「兆民賴之，其寧惟永」？它要表達的是什麼意思？這句話背後那個含義就是「心淨則國土淨」，它隱隱約約地在字裡行間表達了這個意思。其實，整部《孝經》裡面都在隱隱約約地表達著這個意思，它沒有明說出來。包括「德教加於百姓，刑於四海」也是如此。「德教」爲什麼要「加於百姓，刑於四海」？或者說「加於百姓，刑於四海」以後，其結果是什麼樣的？我們就假設全民都道德覺醒了，這樣的社會、這樣的國家將會是什麼樣的呢？小則改變身心、化掉身心，大則改變天地、化掉天地。那時我們所生存的這個物理世界、自然世界全部淨化改變爲：唯有真善美，沒有假惡醜；唯有自由，沒有束縛；唯有智慧，沒有愚昧。這樣的天地或國度，就是佛家所說的「淨土世界」

「淨土佛國」。我們很多人都說，儒家沒有佛家所說的什麼「極樂淨土」的境界或狀態，其實不是，儒家有「極樂淨土」，只不過它隱含於字裡行間，需要細品才能品出來，不細品就滑過去了。

那麼，佛家跟儒家之間的本質差異在哪裡？我們之前就多次說過，佛家通向理想世界跟儒家通向理想世界的道路是不一樣的。佛家走的是真假或真幻之路，是通過破幻顯真的方式來淨化身心和天地，而實現佛國淨土的。那麼，儒家走的是善惡之路，是通過揚善化惡、揚善除惡的方式來實現大同世界，也即理想國世界的。這個「理想國」在儒家看來是真實存在的，不是說這個理想祇是一個目標而已，這個目標是可以實現的。它既可以在個人身上實現，也可以在家庭中實現，也可以在團體中實現，也可以在國家和民族中實現，也可以在全人類中實現：總之，它都是可以實現的。在個人身上實現，就叫「修身」；在家庭中實現，就叫「齊家」；在國家層面、民族層面實現，就叫「治國」；在全人類中實現，或者說在四海之內的所有世界中實現，就叫「平天下」。

儒家這個理想是建基於一個基本理念之上的。這個基本理念非常類似於佛家所說的「一切眾生皆有佛性，因有佛性，皆可成佛」。儒家的一個基本理念就是「人人皆有良知、人人皆有德性，因有德性，皆可成聖」。儒家的「德性」就是佛家所說的「佛性」。在這一點上，儒家跟佛家、道家完全一致。佛家是堅信「一切眾生皆有佛性，因有佛性，皆可成佛」；儒家是堅信「人人皆有德性，因有德性，皆可成聖」。個人成聖，那叫「修身圓滿」；一家成聖，那叫「齊家圓滿」；一國成聖，那叫「治國圓滿」；天下成聖，那叫「人間大同」。這是儒家的基本觀念。爲什麼人人皆可以成聖？因爲人人皆有德性，人人皆有良知，祇要把德性、良知彰顯出來，使其達到圓滿就是聖人。這是儒佛道貫穿於始終的基本理念。

諸侯章第三

「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長（cháng）守貴也；滿而不溢，所以長（cháng）守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷（jì），而和其民人，蓋諸侯之孝也。《詩》云：『戰戰兢兢（jīng），如臨深淵，如履（lǚ）薄冰。』」

諸侯章第三。

諸侯是低於天子的。這就涉及周朝（「周朝」分爲「西周」和「東周」，兩者分界線爲西元前 771 年周平王遷都之時；「東周」亦可稱爲「春秋戰國」）的政治架構了。當時，周朝最高的行政長官叫作「週天子」，簡稱「天子」。在天子那裡，是沒有國界之說的，因爲四海之內皆歸天子所有，「四海之內」也叫「普天之下」。這「普天之下」有多大？天有多大，它就有多大。那天又有多大呢？天是沒有邊的。因此，你不能問週天子管理多大面積，週天子說天下皆我所有。「天下」就是天之下，「天」這個東西，誰能說得清有多大？不要說古人說不清，現在的人也說不清。所以，在天子那裡，是沒有國界之說的。

天子管天下，諸侯才管國。「國」是什麼概念呢？在這個「天下」中，週天子劃分出一些土地，分給一些有德、有功之臣。就是得到封地者有兩種人：第一是有德之人（比如三皇五帝、夏商王朝等帝王的後裔），此人品德實在高尚，天子就封給他一個國，也就是封給他一些土地。第二就是有功之臣（此功臣或是同姓，或是異姓），天子根據其功業或功勞的大小，封給他一些或大或小的國。這就是「天子封國」。這些國一般稱「諸侯國」「列國」，那麼諸侯國的統領者就叫「諸侯」。所以，「諸侯」比「天子」要低一等。當時，祇有天子能稱「王」（比如周文王、周武王、周成王），但到了春秋戰國，各諸侯勢力紛紛強大，也開始自立爲王，因此諸侯也叫「諸侯王」了。那麼，爲什麼叫「諸侯國」？這就得從周朝的爵祿說起了。

周朝的爵祿[①]是這麼劃分的：天子以下，爵位從高到低有公、侯、伯、子、男五等。封國中，公爵者稱「公爵國」（如宋國），侯爵者稱「侯爵國」（如魯國、衛國、晉國等），伯爵者稱「伯爵國」（如秦國、鄭國、魏國等），子爵者稱「子爵國」（如吳國、越國等），男爵者稱「男爵國」（如許國）。由此可知，公、侯、伯、子、男五等爵位的受封者皆是各國的君主，都要對週天子負責，這些爵位可以世襲，但相互之間沒有從屬關係。五等爵位中以侯爵最多，故稱「諸侯國」以突顯之。就是說，「諸侯」是公、侯、伯、子、男五等爵位的統稱；「諸侯國」則是上述五種封國的統稱。那麼，在天子以下，祿位有公、卿、大夫、士這幾個階層，其中士又分上士、中士和下士，士階層再往下就是庶人，也即普通人民。祿位指的是官位、官階，一般是不可以世襲的，比如父親的官位是卿，父親去世後，兒子不可以世襲爲卿（當然，也有少數世襲的情況）。當時，輔佐天子執行政務的官員中，最爲重要者是「三公九卿」（此「公」是官位，有別於「公、侯、伯、子、男」之「公」，後者是爵位）：太師、太保、太傅（fù）爲「三公」；少師、少傅、少保、天官冢宰（掌邦治）、地官司徒（掌邦教）、春官宗伯（掌邦禮）、夏官司馬（掌邦政）、秋官司寇（掌邦刑）、冬官司空（掌邦事）爲「九卿」。而各諸侯國也有自己的卿、大夫等職官，大國可設三卿，皆由週天子直接任命；次國的三卿，二卿由天子任命，一卿由其君任命（至於小國，所設的二卿皆由其君自行任命）。此爲天子統諸侯的一種方式。

---

① 《孟子・萬章下》：「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍；然而軻也嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公、侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯，曰附庸。天子之卿受地視侯，大夫受地視伯，元士受地視子、男。大國地方百里，君十卿祿，卿祿四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。次國地方七十里，君十卿祿，卿祿三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。小國地方五十里，君十卿祿，卿祿二大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士與庶人在官者同祿，祿足以代其耕也。耕者之所獲，一夫百畝，百畝之糞，上農夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其祿以是爲差。』」楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 235 頁。

需要說明的是，古代的官位跟現代不同，古代的官位也是有相應的封地的。就是說，卿、大夫、士這些官階，也和天子、諸侯一樣擁有自己的地盤：天子的地盤叫「天下」，諸侯的地盤叫「國」，卿、大夫的地盤叫「家」，士乃至庶人的地盤叫「室」。[①]需要再次強調的是，爵位可以世襲，這些祿位也即官位，不一定可以世襲。

在周朝的時候，它的政治架構就是這樣：爵祿雙軌制。最高層是天子，天子擁有天下，而天下是沒有邊界的，所以你不能問天子管的有多寬，天子說天下有多寬我就管多寬。但諸侯國是有清楚的邊界線的，比如楚國和齊國之間是有清晰的國界線的，所以諸侯國就有大小之分了。諸侯國的君主不能說天下有多寬他就管多寬，他衹能管轄內的事務，也就是國內的事務。

到了東周的時候，週天子所管理的天下封了多少個國呢？大大小小的國達到好幾百個（具體多少個，學界無從查考）。小的國就相當於現在的一個鄉那麼大，再大一點的相當於一個縣城那麼大，再大一點的相當於半個省那麼大，再大一點的相當於一個省那麼大，再大一點的相當於兩三個省那麼大。這些通通都叫「諸侯國」。東周的時候，也即春秋戰國的時候，特別是戰國的時候，這些諸侯國就相互吞並，最後就剩下了七個超級大國，叫「戰國七雄」，也就是秦、齊、楚、燕、韓、趙、魏七個國家。後來，秦始皇又把另外六個國家給吞并了，這就叫「秦統六國」，從此中國進入了大一統時代。在秦統一六國之前，包括秦在內總共是七個大國。這七個大國不是一開始就那麼大的，而是把周邊的小國不斷地吞并才變大的。比如，有史記載，楚國就是吞并了幾十上百個像小鄉、縣城一樣的小國，才成了一個很龐大的楚帝國的，楚帝國後來又被秦帝國所滅。

我們現在學習的就是第三章「諸侯章」。當時，這些諸侯國國君帶著一幫大臣，也即卿大夫們，治理天子封給他們的國家，這些國家也許衹有一個鄉那麼大，也許有幾個省那麼大，那麼問題來了：諸侯們該如何治理這些封地？如何在治理中體現孝道，體現德治？孔子給出了具體的指示，下面我們逐一學習。

「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。」

這是諸侯之孝，就是告訴諸侯怎麼來體現孝道、落實孝道、踐行孝道。所以，孝是一個很廣義的概念。現在我們所理解的孝，就是給父母吃好一點，就叫「我是孝子了，我盡孝了」，這根本不是《孝經》裡所說的孝。《孝經》裡所說的孝分爲天子之孝、諸侯之孝、大夫之孝等等，是一個既廣且深的概念。其實，孝道就是「良知之道」，就是後來陽明先生所創立的「致良知教」，三者完全是一個意思。

什麼是孝道？不管是「天子章」也好，還是「諸侯章」也好，這裡面既含著天子、諸侯本人如何成爲一個有德之人，還含著如何把孝道、良知之道施行於他們治下的人民中。可見，孝道除了修身之外，還有齊家、治國、平天下幾個層面。在小則修身、在大則治國平天下的過程中，實現自他的道德覺醒和生命覺醒，這纔是大孝、天地之孝、萬民之孝。我們一句一句來分析經文。

「在上不驕，高而不危」：爲什麼說「在上」呢？因爲他們是諸侯王，除了天子之外，就屬他們的身份最高；「驕」就是驕縱、傲慢。此句意思是，雖然身處高位，但是不驕縱傲慢，地位雖高也不會有傾覆的危險。如果你想「高而不危」，就是你希望能夠長期平安地當好你的諸侯王，保持你的身份、保持你的地位，前提是要做到「在上不驕」。反之，如果你驕傲、驕縱了，那就「高而有危」了，那就隨時有可能被別人推翻、替換，甚至是性命不保。

「制節謹度，滿而不溢」：「制節」就是節約開支，不要奢侈浪費，也就是不准許自己和身邊的人鋪張浪費；「謹度」指的是謹守法度；「滿」指國庫充實，錢財很多；「溢」指過分，生活奢侈；「滿而不溢」

① 以上兩段，參見周谷城：《周谷城全集》第一卷《中國政治史》，上海社會科學院出版社 1988 年版，第 85—91 頁。

就是因做到了「制節謹度」，雖然國庫錢財充足，但也不會奢侈揮霍。下面側重介紹一下「謹度」或曰「謹守法度」的含義。

「謹守法度」有兩層含義：第一層含義是謹守外在的他律道德，也就是各種法律和社會制度。儘管它們是出自你這個國君之手，但是不能因爲你是國君，就把自己凌駕於你所製定的法律與制度之上，就讓自己游離於法律與制度之外，你也應該認認真真地遵守，做好表率才行。「謹」在這裡就是不鬆懈的意思，就是任何微小的法度你都不可以輕慢之心待之。這是「謹守法度」的第一層意思。第二層含義是謹守內在的自律道德，相比外在他律道德，這個內在自律道德更需要謹守。謹守內在的自律道德，在儒家有一個專用術語叫「慎獨」，還有一個幾乎等同於「慎獨」的詞語，叫「格物致知」。

但這個「格物致知」需要解釋一下，因爲朱熹對「格物」和陽明對「格物」有著不同的理解。朱熹所說的「格物」格的是心外之物，就是我們身體之外的自然界的萬事萬物。格者，至也[①]，「至」就是到達。什麼意思呢？用現在的話說，就是努力地認識身外一切事物的內涵和法則，我們要努力地去認識它們、去瞭解它們，瞭解得越來越深、越來越細，這個過程就叫「格物」。但這是朱熹的「格物」，陽明的「格物」不是這樣。陽明的「格物」指的是格除內心的私心雜念，格除內心的不善之物，也就是不好的東西。不好的東西統稱「私心雜念」，因爲這些東西都是不好的，所以要格除掉。

我們這裡所說的「格物」，專指陽明所說的格除內心之物，以彰顯心性中與生俱來的本有的自律道德。而陽明把這個心性中與生俱來的本有的自律道德稱爲「良知」。我們格除私心雜念的根本原因，在於私心雜念阻礙了良知的呈現。那麼，消除私心雜念，就是去除良知彰顯的障礙；障礙一去除，良知就很順暢地彰顯了出來，一直彰顯到從頭到尾、從內到外皆是良知流行。所謂「良知流行」，在陽明的學說中，指良知充斥於我們身心內外、言談舉止之中，但這個「充斥」是自然充斥。爲什麼叫「流行」呢？就是說，良知不是一個死物，它是一個活的、生動的東西。

話說回來，在這裡既不叫「慎獨」，也不叫「致良知」，而叫「謹度」。總結一下「謹度」的兩層含義：第一層含義，就是嚴格地遵守外在的他律道德——種種法律和社會制度而不鬆懈；第二層含義，就是嚴格地格除私心雜念以彰顯良知，也就是嚴格地進行致良知的訓練，而喚醒內在本有的自律道德。「謹度」在這裡重點指的是第二層含義，也就是「慎獨」，或叫「格物」，或叫「致良知」。但這個「格物」需要強調一下，是陽明的「格物」，不是朱熹的「格物」。

一個諸侯國國君貫穿始終所要做的事情，第一是「在上不驕，高而不危」，第二是「制節謹度，滿而不溢」。那麼把「制節」和「謹度」理解了，「滿而不溢」就好理解了。「滿而不溢」就是如果做到了「制節謹度」，即使國庫充盈，也不會奢侈浪費，這是對應「謹度」第一層含義的意思。若是對應「謹度」第二層含義理解，「滿而不溢」指的是不驕傲。

「高而不危，所以長（cháng）守貴也；滿而不溢，所以長（cháng）守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷（jì），而和其民人，蓋諸侯之孝也。」

爲什麼要做到「高而不危」呢？夫子有進一步的解釋：「高而不危，所以長守貴也」。「貴」和「富」不是一回事，權高爲貴，財多爲富。夫子首先說貴，因爲諸侯是一個權力概念、權力身份，因此先說貴，叫「高而不危，所以長守貴也」。之後，接著說富：「滿而不溢，所以長守富也。」再總說：「富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人，蓋諸侯之孝也。」

① 朱熹《大學章句》：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」〔宋〕朱熹：《朱子全書》第六冊《四書章句集註》，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，第 17 頁。

反過來，我們可以假設一下，一個諸侯國國君，比如說，齊國國君、魯國國君、秦國國君，又驕傲又自大又不節制，鋪張浪費，會導致什麼呢？他會把雙方都給害了：從害己上講，他不能保住他的名爵身份，就是他被別人取代了、推翻了，乃至於殺死了，當然也就保不住他的富與貴了，這是從其本人的角度講。從其所統治的人民角度講，因爲他的驕橫婬奢導致了民不聊生，給所有人的家庭帶來了無窮的災難，這叫「不孝」。「不孝」在這裡理解成無德、失德。這就是無德、失德的後果與危害。這是從不好的方面假設。

如果從好的方面講，就是這個國君做到了「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢」，將會怎麼樣呢？對己，不僅保住了他的富貴，而且保住了爵位。因爲過去的爵位是可以通過血脈傳承下去的，就是他可以把爵位傳給兒子，兒子再傳給孫子，世世代代都享受著諸侯國國君的貴與富——富就是財富，貴就是權力地位。這是從個人角度講。從社稷角度講，就是從他的諸侯國這個國家角度講，國家將會太平安寧，人民安居樂業。這樣對誰都好。

這就是夫子的循循然善誘之，夫子真是仁愛天下，對諸侯國國君苦口規勸：你們要有德呀，有德以後，既有利於你個人，也有利於你的社稷，也就是你的諸侯國，何樂而不爲呢？你爲什麼不講德呢？爲什麼不踐行德呢？在《孝經》裡，就是指你爲什麼不踐行孝道呢？孝道其實也就是良知之道——你爲什麼不踐行良知之道呢？衹要你踐行了，小則利己，大則利國利民，這是多好的事呀！你爲什麼不做呢？這就是夫子的苦口規勸，他規勸這些諸侯國國君們，以及他們這個統治階層，要踐行孝道，這就是「蓋諸侯之孝也」。實際上諸侯有孝，利在其民啊，這是夫子的慈悲。如果這些國君們、這個統治階層接受了夫子的規勸，將有多少人享受到安居樂業呀。表面上看是孔子在規勸國君，實則是孔子念念不忘人民的安居幸福，這就是聖人的胸懷。

這又反映出佛家與儒家關於利民愛民的分歧。佛家也說，佛菩薩要普愛眾生，不離眾生，盡一切可能利益眾生。那麼，儒家也說要熱愛人民。但是這兩種熱愛、兩種慈悲的表現方式有著重大的不同。

佛家是通過什麼方式來利益眾生，或者說利益眾民的呢？佛家是通過宣講佛法，讓大家通過六度——佈施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，主要是通過禪定或曰禪修方式來破幻顯真，從各種虛幻和束縛中超越出來，最後實現成佛，獲得無窮之解脫、無窮之利益，這是佛家大體的方式。但具體落實到每一個細節、每一個個人身上的時候，還是有一些個體差異，但大體上是這麼一個路子。

儒家不是這樣，儒家是通過有效地修身、齊家、治國、平天下的方式來利益萬民，讓他們安居樂業，在實現安居樂業、國泰民安的過程中，實現道德覺醒和生命覺醒。也就是說，儒家採用的是入世利民之道，而佛家採用的是出世利民之道，它們都可以真實而有效地利民利眾生，但是這個利民利眾生的途徑、手段、方法有著重大差異。到底哪個好？這就有點公說公有理、婆說婆有理的味道了。佛家說，我這種方式最好。儒家說，錯！我儒家這種方式才是最好的。

我個人是傾向於儒家的方式，但我不是否定佛家，衹是更傾向於儒家，這是我對兩者的態度。就是我不否定佛家這種方式也有它不可取代之處，但我更傾向於通過儒家這種「修齊治平」的方式以利萬民，以讓萬民最終獲得覺醒，這個獲得覺醒的前提，在某些方面跟佛家是相反的。佛家提倡離群索居，苦修苦行，過苦行僧的生活，把生活降到最低水平，以苦勵志、以苦求道，這有一定的價值和意義，是不可取代的。但是，它不具備可普及性，它不能讓所有的人都跑到山洞裡去苦修苦行，這不現實。也就是說，佛家這麼做所利益的眾生有著太窄的前提條件。絕大多數人是做不到拋棄一切跑到山洞裡的。問題是也沒那麼多山洞呀，假設所有人都跑到山洞裡，哪有那麼多的山洞可去呢，山洞總是有限的。能夠離開家庭、離開朋友、離開人世間所有的事業，獨自跑到山洞裡去的人總是少數的，絕大多數人是做不到的。

那絕大多數人怎麼辦？還是要就著他們已有的家庭、身份、社會結構、職業、興趣、愛好，在這個基礎上修行，以實現解脫。從這個角度來講，儒家是大道，佛家是小道。但小道有小道的好處，因爲小道抄的是

近路，這又是它的優點。就是因爲它小，所以它抄的是近路，它可以很快就達到目的。大道大就大在它是大道上，它沒有近路可循，它是硬功夫：你非要把自己的家齊了不可。齊不了怎麼辦？答：接著齊。你都使出了吃奶的勁兒了，它還是齊不了，又怎麼辦？答：使出兩次吃奶的勁兒來齊。所以它是硬功夫，是很難的。齊家尚且這麼難，治國就更加難了，你說治國就治國，哪有那麼容易呀，那是很不容易的。縱使再不容易你也要治，不治好不行，不治好你就不能就著治國而成聖，不能就著齊家而成聖。

我們有一個比喻，就是如果你沒有把路修好，你是去不了北京的，儘管你的目的很清楚，但是你死活到不了北京。到不了北京的原因，就是這個路況太差。你非要把路修好了才能到達目的地，但是你又修不好，爲什麼？前面遇到山了，遇到懸崖了，不是你不想修好，而是你修不通了。這個時候怎麼辦？問自己：還想不想到北京？如果想，就接著修。即使修不好也要修，非把它修通了不可。無論是遇到大河，還是遇到大山，都要修過去，總之，無論遇到什麼困難都必須克服。就像我們第一章所說的，就算遇到了天大的困難，你想自殺是不行的。你說：「我實在承受不住了——這座山我搬不動，這條河我越不過，所以這條路我修不了。」儒家說：「修不了不是理由，你非修不可！」最後逼得你說：「我不活了不行嗎？」「不行，因爲『身體髮膚，受之父母』，你沒有權利死，你必須活著，而且還要好好活著繼續修，非把到北京的路修通不可，把路修通了就到北京了。」所以，大道有大道之難，小道有小道之便。

到底是誰的方式好？我不否定佛家的方式，佛家的方式有它的不共之處，但是儒家也有儒家的優點。儒家的優點，就是一旦把這條大路修到北京，不僅我可以順利地到北京，還能帶動全民到北京，這就叫「一人得道，雞犬升天」。如果我是天子，如果我是諸侯國國君，我就可以讓天下人、全國人一起受益。所謂「一人有慶，兆民賴之」，我一個人有德了，就是我一個人把路修通了，全民皆受益。所以，從這個意義上講，這又是佛家所不能取代的。

佛家歸根結底還是個人式的解脫，而儒家一旦解脫就是全民式的解脫，也即整個國家、整個民族、整個家庭一起解脫，一起道德覺醒。所以，儒家之道乃天地正道，乃萬民共行之道。因此，我們稱呼孔子爲「大成至聖」，可謂名副其實。他的確是大，有多大？天有多大，「大成至聖」那個「大」就有多大，大到普天之下一起成就、一起利益。這就是儒家的無上莊嚴。

孔孟之道，或者叫我中華聖賢之道，就是包括堯舜禹在內的中華聖賢們，給我們開出的這一條道德覺醒及生命覺醒的覺醒之道，是含著全家、含著全國、含著全天下一起成就的道，所以這條道叫「大道」，這樣的人叫「大成至聖」。它和佛家一個人躲在山洞裡成就的道，不是一個概念。總之，各有優缺點：各有它們優點的一面，也各有它們缺點的一面。

我們剛纔說了儒家這條覺醒之道好的一面，還有壞的一面。壞的一面就是它太難實現了。你說要把路修到北京就能修到北京啊？中間遇到山了怎麼辦，遇到水了怎麼辦？要想實現它是很難的，是非常麻煩的。但凡意誌薄弱一點，信心減退一點，你都實現不了。所以說，想用一生去實現道德覺醒，很是艱難。

所以，儒家學說中，或者叫中華聖賢之道中，處處透著一種剛毅博大之氣象和氣質。沒有剛毅是不行的，因爲這個目標太難實現了，你非要有愚翁移山之精神不可。就是因爲難，所以需要踐行儒家之道的人，其人格中要有非常明顯的剛毅博大之氣象和氣質。若你沒有剛毅博大之氣象和氣質，是不可以成爲儒者的，是不可以踐行通過道德覺醒來實現生命覺醒的孝之道的。尤其要通過孝來感動天地——應該叫「感化天地」——主要是突出這個「化」字，要是你沒有一點剛毅博大之精神是做不到的。那種小女人淒淒哀哀的精神，那種脆弱的小心臟，根本不行。

我們現在的人，絕大多數都不適合踐行儒家孝道，就憑我們現在那種脆弱的小心靈、狹小的小心胸這一點，就足以證明我們不適合成爲一個合格的儒者。我們的小心靈太脆弱、小心胸太狹小，這是我們這個時代

的特色。絕大多數的人心靈都相當脆弱，一碰就碎了，這就叫「玻璃心」。不僅如此，那個意志力也薄弱，所以當代人非常不適合踐行儒家之道。一個踐行儒家之道的人，不管你是男是女、是老是少，非得從身上體現出一種剛毅博大之氣象不可。所以《論語》裡有一句話叫「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語・泰伯》）[①]要有一種死而後已之精神、剛毅博大之氣質才可以實現儒家之道。

這就是諸侯之孝，實際上就是諸侯的孝道，也就是諸侯的良知之道。這個良知之道既利於己，又利於國——這個「國」指的是諸侯國，更利於其國之萬民。那麼，怎麼做到這一點呢？「在上不驕，高而不危」，身居高位但不要驕縱傲慢，這樣就可以身在高位而沒有危險、沒有危害了。

這個「不危」也有兩層含義。第一層含義，是不危害自己的王位，這是往小裡說。第二層含義，是對你的國、對你的民沒有產生危險和危害。什麼意思呢？就是你的存在有利於萬民，而不是你的存在危害於萬民。也就是處於高位的、有權貴的人，存在著兩種可能：一是利用他手中的權貴來危害他人，二是利用他手中的權貴來利益他人、服務他人。實際上孔子要表達的意思是，如果這個諸侯國國君能夠善加利用他手中的權力，來利益他所統治的國家和人民，那麼這樣的人位置多高都不危——對內不危自己，對外不危其民，就是對他的人民不構成危害。這樣的國君纔是一個好國君，用現在的話說，做到這樣的就叫「爲人民服務」。

你當官是爲了什麼？爲人民服務。衹是當時沒有這個詞，但是有這麼層意思。就是你身爲一個諸侯國國君，你手中的權力是要爲人民服務的，即爲你所統治的國家的人民服務。如果你真的做到了爲人民服務，即使你手中有再高的權位，對內是對自己無害，對外是對人民無害。因爲你滿腦子想的都是爲人民服務，怎麼可能對外有害呢？不可能有害。果真這樣，人民巴不得讓你多統治一段時間，他們就怕你不統治，就怕你不當他們的王，他們巴不得你永久地當他們的王，而且你當完了，你的孩子接著當，你的孩子當完了，你的子孫接著當。衹要你全心全意爲人民服務、爲萬民服務，人民、萬民就擁戴你，求著你在高位統治他們。大概就是這個意思。

「高而不危，所以長守貴也」。如果你位高權重，但是你拿這個位高權重去利益他人，而不是危害他人，會怎麼樣呢？「長守貴也」，就是你的王位就能守得住了。爲什麼？因爲人民求著你繼續當下去，就怕你哪一天不當這個國君了。因爲你當一天國君，就利益一天國民，那人民當然怕你不當了。你不當，人民就失去了你這個仁愛的國君。

「滿而不溢，所以長守富也」。人類的財富總量是非常有限的，不僅過去是這樣，包括現在也是這樣，儘管我們現在科技發達了，財富總量還是很有限。科技，也就是西方自然科學和技術，其中一個最大的價值就是它可以最大限度地利用自然界，把自然界的山山水水等萬物變成可供人類利用的財富。在過去，由於沒有科技，我們對自然界萬物的利用率極其有限。

財富是什麼？財富就是具有可利用價值的東西（包括自然財富、物質財富和精神財富）。可利用的東西有多少，這個財富就有多少：個人可利用的東西有多少，就代表個人的財富有多少；那麼全民可利用的東西有多少，就代表全民的總財富有多少。在過去科技不發達的情況下，我們對自然界可利用的價值與財富，開發得非常有限。現在由於科技得到了極大的發展，我們已經大大地拓展了對自然界的利用，也就是大大增加了財富。因爲利用就是價值，價值就是財富；利用多少，我們人類的總財富就有多少；人類的總財富有多少，能夠分給每個個人的財富就有多少；這樣一來人均財富就會大大提高。因此我們中國現在可謂全民富有，這個全民富有所擁有的財富，是從哪裡來的呢？是從對自然界事物的利用中來的。通過什麼方式利用？科技。

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 80 頁。

我們通過科技對自然界的事物大加改造和利用，讓它們轉化成價值，轉化爲財富。轉化得越多，我們的財富也就越多。

爲什麼我們現在個人平均所擁有的財富大大地增長了？地球還是這個地球，什麼都沒有變，但是我們的財富爲什麼增長了？答：這是科技的功勞。科技轉化了太多過去不能轉化的東西，把它們轉化成了財富。比如說，過去地底下就有石油，一直都有，但由於科技不發達，我們沒有辦法把地底下的石油開採出來爲我們所用。但是現在就可以了，現在我們用科技就可以把地下的石油開採上來，變成我們人類可使用的財富。其他事物，以此類推。

以後，我們很有可能會對海水進行大量地利用，這是我的估計。在不久的將來，我們人類就會找到開發海水、利用海水的科技。到時候只是從海里面舀出一桶水來，就可以當油用，就可以轉化成財富。海里面有多少水，我們就可以轉化成多少財富。當然這個技術現在還沒有實現，但我相信，在不久的將來就可以實現。以後，我們將會大大加強對空氣的利用，比如，將空氣轉化爲動力、能量或其他什麼，這樣的能力我們很快就會具備。總之，科技能夠給人類成倍地帶來財富的增長。地球沒有變，但是我們現在的人平均所擁有、所掌握的財富遠高於孔子時代。其實地球沒有變，地球沒有增加一個東西，衹是我們把過去不可利用的東西變成可利用的東西了。比如說，石油在過去是不可利用的，現在變成可利用的了。那麼對於過去來說，對於孔子時代來說，石油就不是財富；但是對於我們現在來說，石油就是財富。其他的以此類推。

儘管科技的大發展給我們人類帶來了遠高於過去時代幾百倍、幾千倍、幾萬倍的財富，但是，人類的財富總量還是十分有限的。因此，在這個時代提倡「節儉節約」「滿而不溢」「制節謹度」一點都沒有過時，仍然有它的現實意義。爲什麼要提倡什麼「滿而不溢」「制節謹度」？根本原因就是人類所可支配、可利用的財富非常有限，在這個非常有限的財富中，我們要盡可能地讓更多的人享用。

要想讓更多的人享用這個財富，掌權者就要有自律道德，就要有一定的自律。什麼樣的自律呢？「制節謹度」「滿而不溢」的自律。衹有「制節謹度」「滿而不溢」了，你節約出來的財富，才能夠最大化地讓更多的人享用和使用。儘管現在的財富總量遠高於孔子那個時代千萬倍，但是對於當前這個時代，還是要「制節謹度」「滿而不溢」，還是要提倡這種精神，還是要把這個東西作爲一種美德、一種道德內涵、一種道德行爲來看待和執行。我們姑且稱之爲「道德在財富的分配和使用中的表現」，就是說，通過財富的支配與使用這個過程，以呈現道德、展示道德。本來這個財富在使用和分配的過程中，只是一個經濟學概念，裡面是沒有道德的，但是在儒家這裡，就給經濟問題賦予了道德內涵。

舉個例子加以說明這個問題。2002 年以前，中國一個出國考察團去德國考察，到了德國的港口城市漢堡的時候，駐地同事爲他們接風洗塵，點了滿滿一桌子飯菜，最後剩下很多，被鄰桌老太太指責浪費，並被罰了款。這個故事很有啟迪意義，現將原文摘錄如下：

在去德國考察前，我們在描繪著、揣摩著這個國度。到達港口城市漢堡之時，我們習慣先去餐館，公派的駐地同事免不了要爲我們接風洗塵。

走進餐館，我們一行穿過桌多人少的中餐館大廳，心裡犯疑惑：這樣冷清清的場面，飯店能開下去嗎？更可笑的是一對用餐情侶的桌子上，只擺有一個碟子，裡面只放著兩種菜，兩罐啤酒，如此簡單，是否影響他們的甜蜜聚會？如果是男士買單，是否太小氣，他不怕女友跑掉？另外一桌是幾位白人老太太在悠閑地用餐，每道菜上桌後，服務生很快給她們分掉，然後被她們吃光。

我們不再過多注意她們，而是盼著自己的大餐快點上來。駐地的同事看到大家飢餓的樣子，就多點了些菜，大家也不推讓，大有「宰」駐地同事的意思。餐館客人不多，上菜很快，我們的桌子很快被碟碗堆滿，看來，今天我們是這裡的大富豪了。

狼吞虎嚥之後，想到後面還有活動，就不再戀酒菜，這一餐很快就結束了。結果還有三分之一沒有吃掉，剩在桌面上。結完賬，個個剔著牙，歪歪扭扭地出了餐館大門。出門沒走幾步，餐館裡有人在叫我們。不知是怎麼回事：是否誰的東西落下了？我們都好奇，回頭去看看。原來是那幾個白人老太太，在和飯店老闆嘰哩呱啦說著什麼，好像是針對我們的。

看到我們都圍來了，老太太改說英文，我們就都能聽懂了，她在說我們剩的菜太多，太浪費了。我們覺得好笑，這老太太多管閑事！「我們花錢吃飯買單，剩多少，關你老太太什麼事？」同事阿桂當時站出來，想和老太太練練口語。聽到阿桂這樣一說，老太太更生氣了，爲首的老太太立馬掏出手機，撥打著什麼電話。

一會兒，一個穿制服的人開車來了，稱是社會保障機構的工作人員。問完情況後，這位工作人員居然拿出罰單，開出 50 馬克[①]的罰款。這下我們都不吭氣了，阿桂的臉不知道扭到哪裡去了，也不敢再練口語了。駐地的同事只好拿出 50 馬克，並一再說：「對不起！」

這位工作人員收下馬克，鄭重地對我們說：「需要吃多少，就點多少！錢是你自己的，但資源是全社會的，世界上有很多人還缺少資源，你們不能夠也沒有理由浪費！」

我們臉都紅了。但我們在心裡卻都認同這句話。一個富有的國家裡，人們還有這種意識。我們得好好反思：我們是個資源不是很豐富的國家，而且人口眾多，平時請客吃飯，剩下的總是很多，主人怕客人吃不好丟面子，擔心被客人看成小氣鬼，就點很多的菜，反正都有剩，你不會怪我不大方吧。

那天，駐地的同事把罰單複印後，給每人一張做紀念，我們都願意接受並決心保存著。阿桂說，回去後，他會再複印一些送給別人，自己的一張就貼在家裡的牆壁上，以便時常提醒自己。[②]

可見，有沒有能力購買這一桌子飯菜，是一個經濟學概念；浪不浪費這一桌子飯菜，則是一個道德概念，總之它們是兩個概念。我們那幾個中國人就沒有搞清這個問題，老是在跟外國人強調：這是我用自己的錢買的一桌子飯菜，所以我有權支配它，我高興浪費就浪費，我高興不浪費就不浪費，因爲這是我的錢。鄰桌的老太太就跟他們強調：這是一個道德問題，你這樣浪費是沒有品德的表現。沒有人說你支付不起這個錢，即使你支付得起，也不能這麼做。你無權跑到我們的國家來浪費我們國家的財富，因爲我們的財富是非常有限的，浪費是一個道德概念。

那麼，孔子在這裡突出表達的也是一個道德概念。你是一個國君，肯定既富且貴，既貴且富。就算你有再多財富，也必須做到「滿而不溢」，要把更多的財富通過某種合理的方式讓更多的人享用。不能因爲是你的財富，你就可以浪費，你就可以奢侈，即使財富是你的也不行。爲什麼不行？因爲社會的財富極爲有限，在這個極爲有限的前提下，當你擁有很多財富的時候，如果一味地強調這是你的，就長期據爲己有，或長期浪費奢侈，這是不可以的，這是不道德的。所以，經濟學裡面是有道德概念的。孔子強調「滿而不溢」，大體就是這個意思。

如果做到了「滿而不溢」，就是很謙虛很節制，會怎麼樣呢？「所以長守富也」。這裡面涉及一個什麼概念呢？涉及的是獨樂樂，還是眾樂樂的概念。孔子要表達的意思是，你作爲一個富人，如果想長久地保持住你的富有，就一定要注意一點：「滿而不溢」。就是說，你不能奢侈浪費，要經常把財富分享給更多的人，這樣你纔能長久保持住你的富有。如果你獨自享有自己的財富，這在法律上是沒有問題的，因爲在法律上這些財富的確屬於你，但是這在道德上是有問題的。道德概念跟法律概念、經濟學概念，就不是一個概念，不是一回事兒。

---

① 「馬克」爲原德國貨幣單位。根據德國馬克退出流通前的牌價，1 德國馬克等於 4.6795 元人民幣。2002 年 7 月 1 日，德國馬克退出流通市場，被歐元取代。故可知，這個考察團是在 2002 年 7 月之前去的德國，那個時候使用的是馬克，而非歐元。

② 劉新華：《一張罰單》，載王俊主編《發現智慧》（8），延邊人民出版社 2005 年版，第 65—66 頁。

從道德角度來看，一個富人若想長期保持住自己的富有，必須有共享意識。就是說，用合理的方式把你的財富與親人共享也好，與更多的人共享也好，都是可以的，總之你得有共享意識，你不可以有獨佔意識。獨佔意識在法律上是沒有問題的，但是在道德上有問題。道德上一旦有虧欠，你這個富有的身份、富有的狀態就不會保持太久。因爲道德上有虧欠，就會有懲罰，此即道德的懲罰，這點可能在後面幾章中會講到。即使《孝經》後面沒有涉及這一塊內容，在儒家別的經典裡也有涉及，像《論語》《中庸》等經典，裡面都有關於道德懲罰的問題。道德懲罰的結果，就是讓你喪失富有的身份、喪失財富，爲什麼？因爲你德不配位，你不配擁有這麼多的財富。就是說，你的道德認知、道德覺醒和你的財富不成正比。當它們不成正比的時候，儒家的那句話就開始發揮作用，就是「德不配位」開始發揮作用，這個時候天道就開始調節。天道是怎麼調節的呢？就是讓高者低、富者貧，一直調節到你的德和你的財富均衡了爲止。如果德很低、財富很高，那麼這個財富就會往下降，一直降到合乎你的德爲止。如果你沒有德，財富就降到零；如果你有小德，財富就降到很小：這就和你的德匹配上了。這是儒家一再強調的一個德配不配位的問題。

那麼，是誰來調節這個德配不配位的問題呢？不是經濟學來調節的，是道德來調節的。很多人由於沒有明白這個道理，一再強調他的財富是合法的，而不管是不是合德的。財富合法，這只是一個法律概念；財富配不配位，不能僅僅從法律角度看，更爲重要的是從道德角度看。因爲衹要你的財富不合德，就一定會受到道德上的調節，此即所謂的「天刑」，就是上天（或曰心性）會給你進行一定的懲罰、處罰。這是道德概念，這不是經濟學概念，也不是法律概念。所以，你老是強調你這個財富的合法性是沒有意義的。因爲它除了要合法之外，更爲重要的是要合德。若是不合德，就是說，你是一個品德很差的人，你是守不住財富的。

關於守不住財富這樣的例子就太多了，最明顯而典型的例子就是那些中大獎者。不是經常有媒體宣傳說，誰誰誰買體育彩票中大獎了，一夜之間中了五千萬、一個億的大獎。這種現象西方也有，中國也有。有人就去追蹤、統計這些人中了大獎以後，他們的人生是不是改善了，如果改善了，人生又會是什麼樣子。一直追蹤、一直追蹤，追蹤了二十年，最後得出結論：凡是中大獎的人，二十年以後——有的是五年以後，有的是十年以後，最遲的是二十年以後，沒有一個不後悔的。你問他：「如果命運再讓你選擇一次，你會不會選擇中大獎？」所有中大獎的人最遲在二十年以後，都發誓賭咒說：「我絕對不會選擇中大獎！」因爲中大獎以後，這些財富把他們害得是家破人亡。所有中大獎的人在中大獎以後的十年以內，最遲二十年以內，沒有不家破人亡的。各種災害、各種磨難、各種墮落接踵而至。所以，中大獎的人就衹能高興一會兒，高興過後就是無盡的災難，這就是典型的儒家所說的「德不配位」。

這樣的案例是非常典型的，不是一個人、兩個人如此，注意，是所有中大獎的人皆如此，也不僅中國人如此，而是包括外國人也如此。這在美國都有過追蹤和統計[①]，就是說，美國也玩這些彩票，有人玩著玩著，突然就中大獎了，而且一中就是一個億的美元，那簡直高興得不要不要的。周圍人都對他羨慕得不得了。但是，十年、二十年後所有曾經中過大獎的人異口同聲地表示：如果命運讓我再選擇一次，我希望我永不中大獎，我就像其他不中獎的人一樣，正常地過日子。因爲我所有的人生、所有的生活，甚至是性命，都被這個大獎徹底毀掉了。

孔子在這裡就在討論這個問題。一個諸侯國國君的手裡擁有大量的財富、很高的權力，在這樣的情況下，這個國君怎樣做到德配位？怎樣踐行孝道？怎樣讓他的富與貴，在利益別人的前提下長久保持下去？爲什麼強調「利益別人的前提」？因爲在損人利己的情況下，這些富與貴長久保持下去是沒有意義的。一定是在利

① 美國國家經濟研究局通過對近二十年歐美彩票頭獎得主的跟蹤調查發現，他們中獎後不到五年就陷入窮困潦倒的境地。在美國，大獎得主每年的破產率高達 75%。在中獎後不到十年內，60%大獎得主的財富就灰飛煙滅了，而另外 40%的人則因爲各種災難離開了人世。好運降臨之時，厄運往往相伴而生。張增帆：《從「巨獎詛咒」看彩票機構社會責任》，載胡穗華、陳又星、李柏勳主編《彩票社會責任創新研究》，東北財經大學出版社 2016 年版，第 143 頁。

益別人的前提下，再保住這些富與貴才有意義，那麼，怎樣才能做到這一點？這裡面是有大學問的，這樣的學問一般人是給不了你的，衹有聖人才能給你指引和教導。

我研究了聖學一輩子，我對這點深有感悟。什麼感悟呢？普通人的智力、智商，與聖人相比，是極爲有限的。打個比方，假設我們一生不吃不喝不睡地去思考問題——這衹是假設，事實上我們當然做不到這樣，但現在就假設我們把吃飯的時間、睡覺的時間都用來思考問題，思考一輩子所獲得的智慧、所獲得的見地，都不及聖賢的萬分之一。這就是事實，我們幾千年來的事實就是這樣，這不是抬杠的問題，這不是服不服的問題，因爲幾千年來事實就是這樣的。

爲什麼孔子一再強調要敬重聖賢，要老實地聽從聖賢的教導？就是因爲聖賢們的智慧太高深，他們隨便從哪裡漏掉一點給我們，我們一生都撿不走，就是說，他們漏掉的這一點智慧就足夠我們消化一生了。對於這一點，你不要不服，你最好早點服，不要在這方面抬杠。因爲在過去的幾千年裡，比你不服的人多得是，但這些人在臨死的時候都服了。他們用一生的時間不服這句話，抬杠說：「我怎麼可能比孔子差？我怎麼可能比孟子差？我就不服這個理。」這樣的人在歷史上是很多的，但是，到了他們七十歲、八十歲的時候，或者是到臨死的時候，皆仰天長嘆：「確實如此，聖賢們漏掉的一點智慧，我一生都撿不走。」但是，到了那個時候才認可這句話，就未免太遲了，因爲他們行將就木了。所以，我們還是越早認可這句話越好。

這麼多年來，無論是我自己的體會，還是我對整個社會的觀察，也得出了這樣的結論：我們不要憑著自己的那一點小智慧、小聰明去跟聖賢對抗。因爲聖賢的智慧耀如太陽，我們終其一生也衹能活出一點螢火蟲的光來，這都使出了吃奶的勁兒了，才能活出一點螢火蟲的光。這一點螢火蟲的光，一來到太陽底下就幾乎沒有了，就忽略不計了。

假如你是諸侯國國君，憑你自己琢磨「我如何當好國君，如何在國君這個身份和地位上保住我的富與貴」，就算讓你在那兒琢磨、探索、構思、想像一生，你都搞不出像樣的道理來。你還不如謙虛地、好好地聽從孔子這樣的聖人對你的指導與教化，他們關於如何當好諸侯國國君的指導與教化，其中隨隨便便幾句話、隨隨便便幾個字，都夠你琢磨一輩子、領悟一輩子了。這就是聖人的智慧跟我們凡夫的智慧的那種天壤之別。孔子對此是看得很清楚的，所以他把這些道理講給這些諸侯國國君聽，就不要等他們自己去悟啦，他們是悟不到什麼東西的，就他們那點小智商，即使活到兩百歲，都悟不出個什麼道理來。孔子出於仁愛和慈悲，就給這些諸侯國國君以金子般的教導，告訴他們如何做人，如何做國君，如何既利己又利其國、利其社稷，讓大家皆大歡喜。但是，他們是不是會誠心誠意地聽取、採納和踐行孔子的開示與教導，那就是另外一回事了。但從孔子角度講，我盡到了我的仁愛，給予他們以規勸和教導，至於我給出的這些規勸與教導，他們是不是誠心誠意地聽取、接納與踐行，那就不是我孔子所能管的了。就是說，聖賢只負責給出相關的教導，但這些相關的教導我們聽取、採納、踐行多少，這就不是聖賢所能左右得了的。

「《詩》云：『戰戰兢兢（jīng），如臨深淵，如履（lǚ）薄冰。』」

孔子在這裡又引用了《詩經》中的一句話，這句話在《大學》裡也被引用過，就是：「戰戰兢兢（jīng），如臨深淵，如履薄冰。」這句話引用得非常到位，這裡面主要透露出兩層意思：一是身爲高位者，也即諸侯國國君，在踐行聖賢教導、踐行道德、踐行孝道的時候，要想做到「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢」，一天兩天是不行的，一年兩年也是不行的，必須終生「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」才可以。二是在踐行的過程中，務必打起十二分的精神，始終保持著高度的覺知與反省。所以，這個「如臨深淵，如履薄冰」的意思就是指高度的覺知與反省。

普通人衹有在臨深淵、履薄冰的時候，才能夠做到調動每一個細胞、調動每一分注意力、調動每一個覺知，平時都做不到，因爲平時就處於昏昏沉沉的狀態。衹有處在這種極爲特殊的狀態才能做到，什麼狀態呢？當你在深淵邊上，往下一看，「哇，好深的深淵呀！」這個時候就是處於極爲特殊的狀態，此時你所有的細胞都被調動起來，所有的注意力都被調動起來，所有微小的動作都處在高度的覺知中。「如履薄冰」也是這樣。孔子就拿這個比喻來告訴我們，在踐行道德的時候，不能像一個普通人一樣處在昏沉之中，要像處在那種臨深淵、履薄冰的特殊狀態一樣，一天二十四小時都處在高度覺知中。因爲衹有在高度覺知的狀態中，才能夠很好地實現道德覺醒。

但我們不是一下就能做到這個程度的。開始的時候，是主動地、積極地、勉強地保持著高度覺知狀態，慢慢地、慢慢地，就由有爲過渡到無爲，由後天過渡到先天，由造作過渡到自然，由他律道德過渡到自律道德。除了極少數的天才式人物之外，也就是除了堯舜禹這樣的人（此即「天縱聖人」或「天生聖人」）之外，幾乎所有的人，都需要經過這個由有爲到無爲、由後天到先天、由勉強到自然的過程。開始就要勉強，要硬提起精神來，提到什麼程度呢？提到「如臨深淵，如履薄冰」那麼一種狀態。就是要把每一個細胞、每一條神經、每一分注意力，全部都調動起來，從早到晚都要保持這樣的狀態。其實這樣一天下來，心是很累的，精神是很累的。這個通過外在是看不出來的，你也許一天都坐在那裡沒動，但實際上，衹有你自己知道，你精神深處很累，你甚至精神上都虛脫了。你的身體沒問題，但是你的精神因爲太過緊張、太過提撕，一天提下來，簡直就像崩潰了一樣。這是一個很痛苦的階段，但是日久功深了，慢慢地就會越來越自然，不用太費力就處於高度覺知狀態，而且是越來越不費力，越來越揮灑自如。到最後就是像孔子所說的「七十而從心所欲，不逾矩」，就是完全揮灑自如了。再進一步，甚至在夢中的時候，你的起心動念都是乾淨的，都是合乎良知的，更不要說你在清醒狀態的時候了。

這在佛家有一個專用術語叫「戒起」。在佛家，一個剛剛受戒的人是要持守很多戒律的。男和尚叫「比丘」，要持守二百五十戒，也就是二百五十條戒律，這二百五十條戒律你要倒背如流，爛熟於胸；女尼姑叫「比丘尼」，要持守三百四十八戒，因爲女人是非多，戒律就要多一點，所以是三百四十八戒。不管是男和尚的二百五十戒，還是女尼姑的三百四十八戒，作爲受戒的人來說，都要對這些戒律爛熟於胸：每遇到一件事情，腦子裡面相對應的那條戒律馬上就要冒出來，就是要把與之相關的那條戒律馬上回憶出來，對照看看你有沒有違犯。這典型是處於有爲的狀態。老和尚就不存在這樣的情況，因爲老和尚一生持戒，他已經由有爲過渡到了無爲，由勉強過渡到了自然，其表現是什麼呢？就是戒起。什麼叫「戒起」呢？無論多麼複雜的事情來到他面前，他立即就知道這件事情是善是惡、是美是丑，就知道該如何處置。他根本不需要背戒條，就知道怎麼做。這就叫「戒起」。

我們儒家也有一個與之相應的詞，叫「良知呈現」。一個長期致良知、踐行道德的人，開始是勉強地、強行地提起良知、提起道德的覺知，久而久之，就不需要強行提起，無論多麼複雜的事情來到他面前，良知當下就呈現，判斷出是非對錯，清清楚楚地知道這件事情應該怎麼處置。王陽明就能做到這樣。王陽明不需要去靠一條一條地背儒家的教條和規範來做事，他是揮灑自如。比如，他在剿匪的時候，面對著極度複雜的社會和環境，立即就知道該怎麼做，事後證明，他給出的是最正確的方式和途徑。他的學生就問他：爲什麼你每次在如此混亂複雜的環境下，都能夠給出最正確的判斷，作出最正確的反應？他說這就叫「良知生起」。良知是這個世界上最高的審判官，知對知錯、知丑知美、知愛知恨、知進知退，當進時則進，當退時則退。是誰讓我退的呢？良知。是誰讓我進的呢？良知。總之，良知是我的當家人，是它指揮著我做這些事情。這個「良知生起」和佛家所說的「戒起」完全同義，它實際上就是由他律道德過渡到自律道德，由後天過渡到先天，由有爲過渡到無爲，由勉強過渡到自然的一種狀態。

不僅老和尚如此，王陽明如此，所有的人都如此，都要經過這個階段。開始是處在有爲中，每有一個行動，都要先把所學的教條背一遍，看看有沒有違反哪一個教條、哪一個規定。這樣一天下來很累很累，因爲一天要遇到很多事情，每遇到一件事情，都要把所學的聖賢教導全部在腦子裡面過一遍，當然很累了。但是，你要清楚，這種日子不會持續太長，最多幾年以後就慢慢地過渡了，過渡到戒起，過渡到良知呈現，過渡到自然。那個時候，你就可以揮灑自如了，所有的事情來到面前，你馬上就知道是非對錯。因爲知對知錯、知善知惡爲良知，這就是孟子的定義。什麼叫「良知」？「不慮而知」謂之良知。就是不需要經過腦子，即不需要先背誦一番聖賢的教導，然後把每一個教條拿出來，對照著看這個事怎麼處理，而是馬上就知道。這就叫「戒起」，或者叫「良知生起」「良知呈現」「良知當家」。

總結一下，這個「如臨深淵，如履薄冰」有兩層含義：一是指初期含義，就是當我們開始踐行道德的時候，我們要強打精神、提起精神，保持「如臨深淵，如履薄冰」般的高度覺知。二是指後期含義，就是到了後期的時候，我們就自然地處在高度覺知覺醒的狀態中，就是不用刻意「如臨深淵」而時時處在「如臨深淵」、不用刻意「如履薄冰」而時時處在「如履薄冰」的那種高度覺知覺醒的狀態，這是自然的狀態。所以說，臨深淵分「有爲臨」和「無爲臨」，履薄冰分「有爲履」和「無爲履」，或曰「他律道德履」和「自律道德履」，它有這麼兩個階段上的不同。這個過程在儒家就叫「做工夫」。工夫初期的時候，就需要「有爲臨」「有爲履」；那麼，工夫成熟以後，就過渡到「戒起」，也即良知自發生起，此時就是「無爲臨」「無爲履」。所以，「履薄冰」也好，「臨深淵」也好，都存在著有爲和無爲、早期和晚期的差別。

卿大夫章第四

「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行（xíng）不敢行（xíng）。是故非法不言，非道不行（xíng）；口無擇言，身無擇行（xíng）。言滿天下無口過，行（xíng）滿天下無怨惡（wù）。三者備矣（yǐ），然後能守其宗廟。蓋卿大夫（dà fū）之孝也。《詩》云：『夙（sù）夜匪（fěi）懈，以事一人。』」

卿大夫章第四。

先介紹一下「卿」和「大夫」。卿、大夫指的都是重臣、大臣，但是又略有差別。而之所以將「卿」「大夫」連稱，是因爲這兩個等級在孝行方面的要求是相通的，甚至當時卿就叫「上大夫卿」，意即卿就是上大夫。前面講過，周朝的官制等級是這樣劃分的：國君是一級；國君以下的卿大夫是一級——「卿」是上大夫，「大夫」是下大夫，合稱「卿大夫」；卿大夫以下的士又是一級，「士」又分上士、中士、下士。因此，從級別上講，卿高於大夫。周天子身邊的重臣是卿，諸侯國國君（諸侯王）身邊的重臣也是卿。但是，週天子的卿一般由各諸侯擔任，而諸侯國的卿有由週天子任命的，有由國君任命的。比如，大國的三卿皆由週天子任命；次國的三卿，二卿由週天子任命，一卿由其國君任命；小國的二卿皆由其國君任命。如此，諸侯國國君身邊的卿有了上下之別：週天子任命的卿爲上卿，諸侯國國君任命的卿爲下卿。此外，由於諸侯低於天子，因此諸侯身邊的卿，也低於周天子身邊的卿；各諸侯國的卿，也因大國、次國、小國之分，而有等級的差異。可見，雖然都叫「卿」，但是其中是有一定區別的。

另外，「卿」是僅次於「公」的官職級別。前文講過，周朝的時候，在三公之下設有九卿（但列國國君身邊是沒有「公」之官職的），輔佐週天子執行政事；而各諸侯國之內，大國、次國設置三卿，小國設置二卿。至於大夫，週天子可設「二十七大夫」；各諸侯國內，大國、次國、小國皆設「下大夫五人」（小宰、小司徒、小司空、小司寇、小司馬），之所以稱「下大夫」，是爲了區分它比週天子的「大夫」低一等。這就是它們的差異，但它們也有共同點——無論是卿還是大夫，都是週天子或者諸侯身邊最重要的職位、最重要的大臣。大夫之下，則是士，屬最低級別的官吏。（以上兩段參見《禮記・王制》）[①]

需要說明的是，因爲朝代的不同，這個卿、大夫的數字是不同的。不是說五千年來一直都是九卿，它還有十二卿（南朝梁所設）、七卿（明朝所設）、六卿（夏朝即設）之說，總之這個數字是不一樣的，但最常見的是九卿（周朝設置，秦朝亦沿襲周朝制度設置）。大夫也是如此，也不是說五千年來一直都是五大夫，它還有十三大夫、十大夫、七大夫等等，就是說，職位的數量是在不斷地變化的。但這不重要，這是由研究歷史的專家，尤其是研究國家制度史的專家去關心的，不是我們所關心的。我們關心的是義理，因爲我們學的是經文。《孝經》是儒家的一部代表性經典，我們要學習的是經典裡面的義理。我們不想當這個制度考察史專家，管他是九卿、八卿還是三卿，這些都不重要，我們衹需知道卿、大夫是天子和諸侯王身邊最重要的大臣這個意思就行了。

那麼，怎樣當好大臣呢？不管是當天子身邊的大臣，還是當諸侯王身邊的大臣，當我成爲大臣的時候，也就是成爲卿大夫的時候，我如何自處？如何行使我的職責？如何在我的職責中體現出孝道來？如何把孝道始終貫穿到我職務和身份的點點滴滴之中？這是一個卿大夫時刻所要面臨的問題。孔子就給出了相應的教導和指示，也就是「卿大夫章第四」的具體內容，下面我們逐句解釋。

① 關於「卿大夫」的介紹，參見楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 144 頁。

「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行（xíng）不敢行（xíng）。」

「非先王之法服不敢服」。在夏商周那個等級森嚴的時代，穿衣服不僅僅是爲了保暖御寒，古人還給衣服賦予了很多的政治意義和等級意義。就是說，什麼等級的人就穿什麼等級的衣服，這是不可以亂的。

孔子時代，不僅穿什麼樣的衣服有講究，包括戴什麼樣的帽子、什麼樣的配飾，都是很有講究的。這個配飾主要指的是佩玉，古代貴族的腰間都有一塊或多塊佩玉。從天子開始，到各級爵位的諸侯，再到卿大夫、士等不同等級的人，所戴玉器的名稱、顏色、形狀、尺寸、浮雕內容及其用途應該是什麼，都是有明文規定的（見於《周禮》《禮記》《儀禮》等經典中）。若是沒有達到一定的級別，是不可以佩戴相應的佩玉的。不僅佩玉如此，佩劍也如此。那麼，什麼樣的人可以有佩劍，什麼樣的人不可以有佩劍呢？在上層貴族階級（至少「士」以上的階級）中，不同等級的人依次有資格使用不同等級的劍，平民百姓沒有資格使用劍這種象徵禮儀的物品[①]。像孔子這樣的人就有佩劍，孔子無論走到哪裡，腰間都是有一柄長劍的。就是現在的孔子像，如果你仔細看，就能看到他腰間的佩劍。但是在那個時代，不是任何人都有佩劍的，這與是否買得起劍沒有關係。就算你家再富有，能買得起十把劍，但如果你的身份地位不到那一級，也是無權佩戴的。如果擅自佩戴，就要受到法律的處罰，也就是當時所謂的「王法」的處罰。總之，當時的佩劍、佩玉、腰帶等配飾，都是有很嚴格的等級制度的。

那麼，佩劍是飾，佩玉也是飾，腰帶也是飾；而衣服是服：服和飾合在一起就叫「服飾」。什麼樣的等級擁有什麼樣的服飾，在當時都有規定，這就叫「法服」，就是法律、法制規定下的服裝、服飾。這是不能亂的，這就叫「等級森嚴」。

包括服飾制度在內的各種禮儀制度，從上古時期流傳下來，到周朝初年的周公這裡集其大成。這個「集其大成」還濃縮成了一句非常具有代表性的話，叫「周公制禮作樂」。周公爲什麼要制禮作樂呢？「以順天下」，就是讓天下和諧太平，國泰民安。「制禮」就是製定各種禮儀制度，那麼各種禮儀制度就包括了這裡所說的服飾制度，而且它是禮儀制度中的一個重要內容。它詳細規定了天子穿什麼衣服，有什麼樣的配飾，再到諸侯王、卿大夫、士、庶民（普通民眾）這幾個階層，分別有什麼樣的衣服和配飾。所以說，這個服飾是其中的重要組成部分。

除此之外，什麼樣等級的人擁有什麼樣的房屋，也是有嚴格規定的。打個比方，如果你是個平民百姓，你的房屋就不可以高於、大於大夫的房屋。具體來說，正好你家的房屋旁邊就是大夫家的房屋，你說我很有錢，想蓋一座很高很大的房屋，這是不可以的。因爲你家的房屋必須低於旁邊大夫家的房屋。如果大夫家的房屋旁邊正好是諸侯王的王宮，那麼這個大夫家的房屋斷然不可高於或大於諸侯王的王宮，否則，這個大夫將要受懲罰。這是從居住條件上講。

若是從交通上講，乘坐馬車也是有嚴格規定的。那個時候的馬車就相當於現在的寶馬汽車，什麼樣的等級可以配幾匹馬，都有規定。《逸禮・王度記》載：「天子駕六，諸侯駕五，卿駕四，大夫三，士二，庶人一。」[②]就是說，在普通民眾這裡，衹能用一匹馬拉一輛車；到了士這裡，就可以用兩匹馬拉一輛車；到了大夫這裡，就可以用三匹馬拉一輛車；到了卿這裡，就可以用四匹馬拉一輛車；到了諸侯國國君這裡，就可以用五匹馬拉一輛車；到了天子這裡，就是用六匹馬拉一輛車。在過去這是非常威風的一件事情，他居然有六匹馬拉著他的馬車！這就相當於現在的人開著最高檔的寶馬汽車一樣，是一種身份的象徵。不是有什麼「一言既出，駟馬難追」的說法嘛，爲什麼叫「駟馬」呢？拉一輛車的那四匹馬，就叫「駟馬」。那麼，什

① 到了戰國時期，由於禮崩樂壞，這些規定也逐漸放寬。比如，秦簡公七年（前 408）時，在秦國，不僅貴族可以佩劍，平民百姓也開始可以佩劍了。《史記・秦本紀》：「簡公六年，令吏初帶劍。」《史記・秦始皇本紀》：「簡公從晉來，享國十五年……其七年，百姓初帶劍。」秦逐漸確立了「廢玉帶劍」禮俗，佩劍佔據著禮儀與等級制度的主導地位。參見周海鋒：《秦官吏法研究》，西北大學出版社 2021 年版，第 199 頁。

② 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》第十二冊《志第二十九・輿服上》，中華書局 1965 年版，第 3645 頁。

麼人可以用四匹馬來拉一輛車呢？最低級別必須是卿，卿才有資格用四匹馬來拉這輛車。這句話的意思是，卿大夫說話必須一言九鼎，說到做到，這就叫「駟馬難追」，就是四匹馬都追不上。這就是那個時代嚴格的等級制度。

孔子在這裡就開始告訴卿大夫，也就是大臣該如何行孝道，該怎樣把他們的孝道體現出來。具體怎麼做呢？

第一，「非先王之法服不敢服」。意思是，不是先王規定、允許你穿戴的衣服，你就不要穿戴。那麼，如果穿戴了會怎麼樣呢？越禮違制，就是說，你僭（jiàn）越了禮儀、違背了制度，這是不可以的。

第二，「非先王之法言不敢道」。「先王」就是孔子之前的聖王，所以這個「先王」特指聖王，具體點說，就是指堯、舜、禹、湯、周文王、周武王、周公這樣的聖王。「非先王之法言不敢道」的意思是，我們說的話要嚴格地、自覺地合乎聖賢之道，因爲這些先王全是公認的聖人。我們要說他們的話，這麼做的背後是什麼意思呢？指的就是不離他們的教導。其實這就是前面第一章所說的「無念爾祖，聿修厥德」的另一種表達方式。這有點兒像孔孟之後的學者們、帝王們「言必稱孔孟」的意思。所謂「言必稱孔孟」，就是開口第一句話一定是「子曰」，否則都不敢開口。爲什麼要這樣呢？就是爲了讓我們時刻不要越出聖賢教導的軌道，或者說聖賢給我們的規範，要時刻傳承著我們之前的聖王的思想與宗旨而不失。

我們現在顯然不是這樣了，特別是「五四」以後，我們便不再以「子曰」爲開場白了。不再以「子曰」爲開場白，就證明我們是「非先王之法言天天道」，唯有「先王之法言沒有道」。就是說，凡是「先王之法言」之外的，我們天天道、時時道，沒有一句話、沒有一個思想是合乎聖王之宗旨的，甚至我們還以違背聖王之教導爲時尚。現在如果誰一開口就「子曰」，一群人就會給誰扔去臭雞蛋，嘲笑他說：「這個人簡直就是個老腐朽、老頑固！」總之，各種不好的帽子就給他扣上了。開口不再「子曰」、去掉「子曰」，嘲笑孔子、嘲笑堯舜禹這些聖賢，在當代已經成了時尚。誰這麼做，誰就得到這樣的肯定：「這個人思想先進，敢於衝破封建思想，敢於衝破舊有制度，值得讚美和羨慕。」這就是我們這個時代的特點。

爲什麼要「非先王之法言不敢道」？換言之，爲什麼要言必稱「子曰」？這個「子」可以廣義一點，未必單指孔子一人，它指的是一切先王，也就是我們之前的聖賢們。爲什麼我們要言必稱「聖賢曰」？這裡面就涉及一個傳承問題：之所以言必稱「聖賢曰」，實際上是爲了傳承他們的教導，恪守他們指出來的人生之道、生命之道。

爲什麼要恪守他們爲我們開出的道路？孟子已經把這個原因說得很清楚了，他總結爲一句話，叫「先知覺後知，先覺覺後覺」[①]。他們是先知先覺之人，我們是後知後覺之人，我們這些後知後覺者要想覺醒，非得遵循先知先覺者的教導不可，因爲他們是過來人，我們是待過來人。在精神上，我們如同幼子，這與我們的生理年齡沒有關係，就生理年齡而言，也許我們七八十歲了，但是就心智覺醒程度而言，我們就像幾歲的孩子那樣。在這樣一種狀態下，有一個過來人哺育我們、照亮我們、引導我們、關愛我們，給我們指出一條正確的道路，讓我們有一個成長和發展的方向，就顯得非常重要！那麼，遵循聖賢的教導，就是把聖賢作爲我們的指路明燈，作爲我們的導師，作爲我們身心的依怙对象。衹有這樣才能確保我們不走彎路，才能確保我們時刻知道前進的方向和目標，而不至於迷茫、徘徊和墮落。這難道不是極端重要的事嗎？

由於西方沒有傳承聖賢文明這個傳統，因此西方形成的是否定前任的傳統，無論就科學而言，還是就思想而言，西方的傳統都是後人推翻前人。

就拿哲學領域爲例，後世的哲學家，從他決定當一名哲學家那一天起，他就自覺地擔當了一個身份：想盡各種辦法，把他之前的哲學家全部推翻、全部打倒，在他們的屍體上、在他們的廢墟上，建立自己新的哲

① 《孟子・萬章上》：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 225 頁。

學體系。巧得很，他的後任也是這麼幹的。當他死了以後，他的學生、弟子或後人中的某一個人決定當哲學家時，也自覺地充當了一個身份：想盡各種辦法把他打倒。所以，西方文化的發展過程，就是後一代否定前一代的過程：以否定爲榮、以傳承爲恥，這是他們的傳統。爲什麼這樣？具體原因我們不清楚，反正就是不知道從哪一年哪一代開始，他們就形成了這麼一個傳統。

再拿科學領域來講，下一個科學家也是想盡一切辦法，把他之前的科學思想、科學成果給推翻，美其名曰「發展」，不推翻就不能發展。總之，他非要想盡辦法證明前人是錯的、是不對的。包括文學領域、美術領域也是如此。比如，前一代人搞的是「印象主義」[①]，那麼後一代人一定要把印象主義打倒，去新搞一派，叫「抽象主義」[②]。然而，人總有死的時候，抽象主義搞著搞著，這一茬人就死了，就是抽象主義的這一批代表性大師、著名畫家死了，新冒出來的這一茬年輕畫家，也是想盡一切辦法要把他們的前任送到歷史的垃圾堆裡去。總之就是想盡一切辦法證明前任都是垃圾，前任都不行，前任都差勁，衹有他們自己搞的才叫好，他們搞的這個叫「野獸主義」[③]。等搞野獸主義的這一茬人死了，又冒出一茬新的畫家，還是想盡一切辦法去證明野獸主義是垃圾，一定要推翻它，創造出一個新的繪畫風格來，這個新的繪畫風格叫「青騎士主義」[④]。

還有政治領域也是如此。特朗普一上台，就把前任總統奧巴馬製定的所有政策全部推翻，說那些政策都是垃圾、那些想法都是垃圾，他特朗普很聰明，要新搞一套政策出來。拜登一上台，又把特朗普那一套政策推翻了。總之，他們有後任全部推翻前任的傳統。

西方不管是在哲學方面、文學方面、美術方面，還是在政治方面等所有大的方面，全部有這麼一個傳統。爲什麼會形成這樣一個傳統？西方人認爲這就叫「發展」，不推翻不足以發展。前任是障礙，你要想進一步地發展，首先得把障礙推翻。那麼，障礙是誰呢？就是他的前任，所以要推翻前任這個障礙。這就是西方的傳統。

一百多年前，這個傳統傳到中國來之後，產生了非常不好的影響。我們現在也在各個領域中開始模仿西方推翻前任的傳統。首先是在思想、哲學、文化領域推行此傳統——衹要是前人說的全都是垃圾，全部要推翻。這個趨勢自「五四」以後一直延續到現在，而且這個趨勢是越來越明顯，越來越強烈。但他們不知道的是，我們東方文化有著自己獨有的傳統，我們這個傳統有著它不可動搖、不可更改的內涵和意義。我們的傳統正好相反，是以繼承爲主、以繼承爲核心，所以我們叫「傳承」。

那麼，傳承是基於什麼爲前提呢？傳承是基於「先知覺後知，先覺覺後覺」這麼一個傳統之上的。因爲有這麼一個傳統，所以中國文化是以傳承爲核心的文化。這不是說我們一點也不發展，衹能說我們的發展是建立在傳承之上的發展，不是推翻前任從而在前任的屍體和廢墟上重新建立式的發展。總之，我們的傳統跟西方完全不同。

我本人是完全擁護、擁抱東方的傳承思想、傳承觀念的。因爲在經驗的世界中，在現象的世界中，一個人的人生過於短暫，在如此短暫的人生中是不可能纍積出多麼讓人眼睛一亮的智慧的。智慧必須纍積和傳承：

---

① 「印象主義」亦稱「印象派」。19 世紀下半葉在法國形成的一個畫派，以重色彩和外光而著稱。1861 年馬奈在落選者沙龍展出了油畫《草地上的午餐》，轟動法國畫壇。1867 年，馬奈舉行了一次個人作品展覽，他的序言成爲向官方美術宣戰的一個宣言。雖然他從來沒有參加印象派畫家的聯合展覽，但被認爲是印象主義畫派的奠基人。1874 年該派畫家在卡普辛大道舉辦獨立聯合展覽會，因發起人莫奈的一幅畫題爲《日出印象》，該展覽被官方批評家萊魯阿譏評爲「印象主義的展覽會」，印象主義畫派由此得名。見朱立元主編《藝術美學辭典》，上海辭書出版社 2012 年版，第 358 頁。

② 「抽像主義」亦稱「抽像派」「抽像藝術」「無对象藝術」。現代西方藝術流派之一。20 世紀初產生於俄國，主要表現在繪畫、雕塑領域。代表人物有康定斯基和馬列維奇等。見朱立元主編《藝術美學辭典》，上海辭書出版社 2012 年版，第 342 頁。

③ 「野獸主義」亦稱「野獸派」。20 世紀初出現於法國的一個畫派。1905 年巴黎秋季畫展（沙龍）上，馬蒂斯等畫家的作品因色彩和筆觸特異、形象誇張變形而引起強烈反響，評論家伏克塞勒用「野獸的籠子」譏諷之，「野獸派」由此得名。見朱立元主編《藝術美學辭典》，上海辭書出版社 2012 年版，第 361 頁。

④ 1911 年，德國另一個重要的表現主義團體「青騎士」在慕尼黑成立。「青騎士」一詞，產生於這年初冬康定斯基與馬爾克的一次閑談。康定斯基曾在其《自傳》中回憶道：「弗朗茲・馬爾克喜歡馬，而我喜歡騎士，我們倆都喜愛藍色，名稱的由來就這麼簡單。」青騎士既不是一個運動，也不是一個學派，沒有明確的綱領，衹是一個由眾多藝術家組成的鬆散的團體，在 1911—1914 年一起展出他們的作品。見沈靜：《西方現代藝術史》，武漢大學出版社 2020 年版，第 69—70 頁。

我的智慧必須建立在前任的智慧之上，前任的智慧又必須建立在他前任的智慧之上，這樣才能纍積出越來越高的智慧來。如果我們動不動就擅自把前面的智慧成果推翻，那麼我們每一代人都得從零起步，這樣的成本太高、效果太差。

你爲什麼要仇視前人的智慧呢？你就那麼敢保證你的智慧一定高於前人的智慧嗎？在你沒有確鑿的證據證明你的智慧一定高於前人的智慧的時候，你爲什麼不搞「拿來主義」——高高興興地拿來前人的智慧呢？前人的智慧又不收費，就像空氣一樣免費，你爲什麼不要呢？這就叫傻呀！聰明的做法是充分地繼承前人的智慧。因爲繼承是獲得智慧的所有途徑中最輕鬆的一種途徑，注意我說的是「最」。爲什麼這種最輕鬆的途徑你不選擇，卻要選擇那條最艱難的獲得智慧的道路呢？這不是跟自己過不去嗎？而且你獲得的智慧還是聖賢的智慧，還不是普通人的智慧，而是如日月一般的智慧，它就放在那裡，你伸手就能拿來，爲什麼不拿？你非要把這個太陽給扔到一邊去，非要自己再造個太陽出來。問題是你也沒有證據證明，你一定能夠造出比之前的太陽更好的太陽呀。在你造出更好的太陽之前，爲什麼之前的太陽白送給你都不要呢？爲什麼這麼愚蠢呢？你把之前的太陽繼承來，在之前的太陽的基礎上再進一步地發揮、發展不是更好嗎？這就是我們中國人、中國文化的基本思維，這個思維濃縮爲一個詞叫「傳承」。這個「傳承」在這裡就是「非先王之法言不敢道」。

那麼，到了「五四」的時候，我們爲什麼要把「先王之法言」，也就是先王各種金子般的教導全部否定？我們爲什麼要學西方那種否定式傳承，也即下一代否定上一代，而且否定得唯恐不徹底？我們的理由是：過去傳承的文明文化腐朽了、僵化了、教條了。

現在又延伸出一個問題：「先王之法言」被我們後世搞得越來越教條、越來越僵化，但這與「先王之法言」本身是否正確，卻是兩個概念，我們的問題就在於混淆了這兩個概念。「先王之法言」本身沒有錯，這是一個問題；至於我們把「先王之法言」搞得那麼教條、機械、僵化，那又是另外一個問題了：它們是兩個不同的問題好不好？打個比方，這有點像一個拙劣的司機，把車子開到懸崖下面去了，然後我們就說這個車子不好，是車子的問題。這樣判斷明顯是有問題的。車子本身的好壞跟司機開車技術的好壞，這是兩回事好不好？車子是掉下懸崖了，而且死了一些人，這個都是事實，但這個事實與車子本身沒有關係好不好？這應該是與那個司機沒駕馭好車子有關係吧，你怪車子幹嗎呀？你應該怪那個拙劣的司機嘛，司機不是好司機，但車子是好車子，這樣判斷才對呀。那輛車子就是「先王之法言」，那個司機就是後世講說、傳承「先王之法言」的知識分子們。是知識分子們沒有駕馭好「先王之法言」，把它給駕馭偏了，相當於把車子開到懸崖下面去了，導致死了一些人，那我們應該指責的是司機，是司機沒有善加利用這麼好的一輛車，才導致的悲劇。我們對這個司機不管是打也好，是罵也好，還是處罰也好，總之是根據他所犯的過錯而給予相應的處罰，這都是沒有問題的。但是，我們爲什麼一并把車子也否定了呢？車子沒問題呀，車子還是好車子呀。

但我們事實上沒有這麼明智，我們是司機和車子一并否定，把我們的傳統文化全部都打倒了，就出現了一百多年來的文化真空、傳承真空。一百多年來，我們一直在說自己的文化腐朽、教條、僵化，那麼是不是腐朽了？真腐朽了。是不是教條了？真教條了。是不是僵化了？真僵化了。而且是超出我們想像的僵化，超出我們想像的教條，超出我們想像的腐朽。但是它再僵化、再教條、再腐朽，也是後人的過錯，與先王、與孔孟沒關係。後人讓孔孟背了太多的黑鍋，就像後來的裹小腳。孔孟從來就沒讓任何人裹小腳，要是不信，你可以把孔孟所有的話都找出來仔細對照，就算拿著放大鏡來看，你都絕對找不到他們的哪一句話裡面包含著裹小腳這件事。裹小腳純粹是後人這些歪嘴和尚把經給念偏了，他們念出來的歪經歪到女人的腳上去，就變成了裹小腳。是誰把經念歪了，你就找誰去呀，你找經幹嗎呀？經本身沒有錯呀，是那個歪嘴和尚把經念歪了，你應該找歪嘴和尚去呀。但我們現在就是把歪嘴和尚與經一并抹殺了。

這是我們這個時代所犯下的不可饒恕的過錯，就是不做任何分別，把歪嘴和尚與經一起焚燒、一起否定，很是麻煩。所以我們現在是以否定爲榮，以繼承爲恥。誰要是開口閉口「子曰」，哇，我們一群人一起罵他老腐朽什麼的，意思是，這都什麼年代了，怎麼還有人開口閉口「子曰」，這個人也太腐朽了。但事實不是那麼回事。

事實上，到了明清的時候，中國文化已經被一群人搞得面目全非了，都面目全非到孔子來了都不認識這是誰說的話了，孟子來了也是一臉疑惑：我說過這些話嗎？我怎麼不記得了？他使勁地在大腦中回憶：我到底說過這些話沒有？想了半天，答案是沒說過。既然這些話我沒說過，它們怎麼就出現在我的名下了呢？究其原因，是中國文化在明清的時候就朝著面目全非的方向發展了，到了民國時期，它已經變得非常扭曲、非常教條、非常異化、非常僵化了，都到了如魯迅先生所說的「禮教吃人」的地步了。那樣的文化真的會吃人。就那樣扭曲、教條、異化、僵化的文化，如果我們不把它打破，中國將永無重生之日。因爲它已經把所有中國人的思想、情感、心靈禁錮得那叫一個死，把中國人都變成了行屍走肉，導致中國人像殭屍一般地活著。它就像一把無形的刀，把中國人的靈魂全部殺死，只留下一個軀殼在那兒喘著氣。

這樣的文化如果再不用大力打破，根本不用等外國人來打我們，我們自己就亡國滅種了，我們自己就挖個墳墓，自己跳進去把自己埋了。因此「五四」的時候，魯迅等先賢們就大聲疾呼，一定要打破萬惡的舊社會、萬惡的禮教、萬惡的文化，就是所謂的傳統和文化。這些東西不打破，中國根本不能重獲新生。

「五四」時期這些先賢們所做的事情，現在回過頭來看，百分之二百地正確。如果沒有這些先賢們大力打破了當時全民皆僵化、教條的這樣一種民族現狀，那麼就沒有今天的我們，甚至我們中華民族都不會存在了。但是，當時這些教條、異化，不可以讓孔孟來背鍋，不可以讓堯舜禹來背鍋，因爲他們沒錯。錯就錯在明清時期的那些歪嘴和尚們，他們纔是歷史的罪人，孔孟衹是替他們背鍋而已，現在是到了爲孔孟平反昭雪的時候了。

回到正文，「非先王之法言不敢道」，這裡面暗含的是傳承。還是接著前面所說的那個觀念再解釋一下。什麼觀念呢？就是作爲凡夫俗子的我們，憑著白駒過隙般極爲短暫的一生的探索，是找不到生命覺醒之路的，是實現不了生命的終極覺醒與終極圓滿的。衹有如堯舜禹這樣的天縱之聖才可以自己覺醒生命，但這樣的天縱之聖可遇而不可求。整個中華民族五千多年來也就誕生了屈指可數的幾個這樣的人，而芸芸眾生在一生之內，都斷然不可能像堯舜禹那樣，僅憑自己就找到了生命覺醒之道。這是一個前提預設。

那麼，在自己無法找到生命覺醒之道的情況下，我們這些普通民眾怎麼辦？禪宗有一個概念叫「傳燈」，禪宗有一本書就叫《傳燈錄》（全稱《景德傳燈錄》）。什麼叫「傳燈」呢？就是說，那些已經覺醒、開悟的大禪師就像一盞點著的燈，作爲後學的你來到這盞燈這裡，你也相當於一盞燈，但你是一盞衹有燈油燈芯而沒有被點著的燈，現在你這個燈油燈芯靠近了燃著的燈而被點著，你也就成了一盞點著的燈。如此，一盞燈點著另外一盞燈，再點著另外一盞燈，就這樣一代一代地點下去，這個過程就叫「傳燈」。「傳燈」是禪宗裡使用的一個概念，但不限於禪宗，人類所有的聖賢教化弟子、教化後人的過程，都可以比喻爲「傳燈」。

由於先王是已經覺醒的人，你遵循他們的教導而行，最終也實現了覺醒，這就叫「先知覺後知，先覺覺後覺」。就是說，不用你探索，他們直接把道路、方法、目標告訴你，而你衹需要去遵守，就能確保你此生和他們一樣能夠成聖，也即實現生命的終極覺醒。引用釋迦牟尼的一句話說就是，我未見任何一位不長期追隨其師而能成佛者。這句話儘管是釋迦牟尼所說的，但這個思想、這個觀念不限於佛陀和佛家，它適用於人類所有的聖賢、人類所有的民族。任何民族、任何聖賢、任何後人都可以套用釋迦牟尼這句話：我未見任何一位不長期追隨其師而能成佛者。爲什麼不追隨其師，你就永遠成不了聖、成不了佛呢？這就回到了我們剛纔所說的，因爲人生太短，你靠自己獨立摸索，是摸索不到道上去的，是摸索不到生命覺醒之門的。你三摸

索兩摸索的，就算摸索到了也沒有用，因爲你已經快死了。而且這還指的是你很幸運的情況，要是說不幸運的，那就是百分之九十九的人終其一生都在歧途上顛倒錯亂，根本摸索不出什麼來。

我們就講一句功利的話：你爲什麼不走方便道，而要走艱難道呢？爲什麼要放著快捷道不走，而專門選擇崎嶇小道呢？這條方便道是什麼？就是直接從先覺那裡接受他們的教導和指導，這樣你一步彎路都不用走，一起步就走在正道上，一起步就知道門在哪兒。難道這樣不好嗎？爲什麼要拋棄他們的教導，非要自己去摸索呢？關鍵是你又不敢保證一定能摸索到門，爲什麼要做這種吃力而不討好的事呢？這就是「非先王之法言不敢道」的意思。我們可以輕鬆地把聖賢的教導和指示傳承到自己身上來，通過這些教導和指示，在很短的時間內就可以知道這一生該怎麼過、這一生奮鬥的方向在哪裡，以及奮鬥的次第是什麼等等。這些都清清楚楚地散落在聖賢的經論教導裡，衹要我們花一點時間學一學，接收一下這些教導就可以了。相較於我們一生艱苦地在那裡折騰、在那裡盲人摸象、在那裡半夜趕崎嶇的山路，那麼艱難、那麼徘徊、那麼迷茫地尋找，顯然，直接傳承古聖先賢的教導是最正確、最快捷、最方便、最保險的一條道路。這就是孔子教導我們「非先王之法言不敢道」的用意。

先繼承好再說，創新和創造什麼的先別說。不要著急，你會有創新和創造的那一日，你會有成爲一個劃時代的思想家、劃時代的大師的那一日。但前提是你先繼承好，一旦繼承好了以後，你的心智高度成熟了，你的先天本有智慧也即良知得到極大地開發彰顯了，你自然會根據你的生活、處境、時代、遭遇，以及理想、興趣、愛好而源源不斷地有所創造和創新。這個時候的創造和創新才是真創造和真創新，而不是爲了標新立異而標新立異。

我們當前時代各個領域所謂的「創新」，高達百分之九十九點九九都是偽創新，都是爲了創新而創新，都是爲了奪人眼球而創新，是耍怪式創新，是耍寶式創新，是欺騙式創新，不是實實在在的真創新。尤其是思想文化領域的「創新」，幾乎全是偽創新，極少有真創新。爲什麼？因爲我們的心智沒到、能力沒到、智慧沒開。在此前提下所謂的「創新」，一定是偽創新，一定是自欺欺人的創新。衹有心智成熟到一定時候，自然地開了花，自然地結了果，那朵花、那個果纔是真創新。

爲什麼要講上面這一段內容？因爲現在社會上流傳著一個思想，即衹要一涉及傳承，就給人一種感覺或是誤解：傳承是在扼殺我們的創造能力，扼殺我們的創新能力，扼殺我們的個性。在這裡，我們要鄭重糾正此謬論：傳承不是在扼殺我們的個性，不是在扼殺我們的創新能力；恰好相反，它是在培養我們的真個性，是在培養我們的創新能力。唯有傳承才有創新——我們這裡所說的這個「創新」指的是真創新，唯有很好地傳承才能張揚我們與生俱來的個性。

現在所謂的「個性」都叫偽個性，是耍出來的個性、裝出來的個性，不是真正的個性。真正的個性是與生俱來的，不需要耍，不需要裝，不需要爲了跟他人區別而區別，不需要爲了跟他人不同而不同。現在我們把這個刻意顯示出來的不同稱爲「個性」，其實那都不叫個性。個性就像人的指紋一樣，與生俱來。我們生下來指紋就跟別人都不一樣，這就是我們的獨特性。衹要把與生俱來的獨特性如實地彰顯出來、實現出來，我們的個性就獲得了張揚，這纔是真個性。這樣的個性從哪裡來？從很好的傳承中來，從很老實的傳承中來。沒有傳承的個性都是耍個性，都是玩個性，都是爲了個性而個性，都是後天造作出來之個性，不是先天本有之個性。因此，傳承沒有扼殺個性，如果非要說它扼殺個性的話，那麼它扼殺的是偽個性，所有的偽個性在傳承中全部不能存在，因爲它要張揚的是真個性。同理，傳承扼殺的是偽創造，因爲它要帶來的是真創造。

所以，對於這個問題，我們要鄭重地予以糾正。不能一聽說「傳承」二字，馬上滿腦子想到的就是扼殺我們的個性，扼殺我們的創造力，扼殺我們的生命力。好像一傳承就活不成了似的，好像一傳承就把生命力

扼殺了似的，根本不是這樣！真正的傳承是張揚我們的生命力，是壯大我們的生命力，不是扼殺我們的生命力。

既然傳承不是扼殺生命力，那麼爲什麼明清時期所有國民的靈魂都像被抽走了一樣，都變成了行屍走肉呢？前面說得很清楚，那是因爲歪嘴和尚把經念偏了。那就找歪嘴和尚去呀，那就批評歪嘴和尚去呀，又不是聖賢抽走了我們的靈魂，是歪嘴和尚抽走了我們的靈魂，把我們弄得如行屍走肉一般。誰把我們弄成行屍走肉，我們就找誰去，讓孔孟背什麼鍋呀？讓聖王背什麼鍋呀？孔孟和聖王又沒有抽走任何人的生命力，反之，他們充實了、照亮了、壯大了所有人的生命力，包括我們整個民族的生命力。現在確實到了正本清源的時候了，孔孟和聖王背了太多的黑鍋了，已經多到不堪重負的程度了。

傳承是我們中國文化的特色，換言之，我們中國文化的基本理念是：衹有通過很好地傳承，才能成熟或成長到自發、自覺、自然的創造階段。如果沒有很好地傳承，心智將得不到很好地開發與成熟，智慧將得不到很好地開發與彰顯。沒有高度的智慧、沒有成熟的心智，哪來創造？哪來創新？哪來革故生新？無論是個人還是民族，都需要時時刻刻地革故生新、推陳出新，這是不需要說的，這是必然的。但是這個「革故生新」的能力從哪裡來？從成熟的心智中來。成熟的心智又從哪裡來？從全然的繼承與傳承中來：我們站在前輩巨人的肩膀上前進，下一代人又站在我們的肩膀上進一步地前進。就這樣，一代人用肩膀扛起下一代人，下一代人又用肩膀撐起下下一代人，中華民族才能像巨人一般地站立起來。包括我們個人的精神、生命，也是通過站在前輩巨人的肩膀上才能站立起來的，不然，僅憑個人微小的精神、心智，我們是站立不起來的。我們非得站在前輩巨人的肩膀上，才能偉岸起來，才能頂天立地，才能通達天地。憑著個人那微弱如螢火蟲一般的光芒是難以照亮人生的，必須借用先輩們如太陽般的智慧，才能照亮我們短暫、混亂而迷茫的一生。這樣才能最大限度地確保我們這一生活得有意義、有價值、有方向，才能確保不浪費光陰，才能確保每一天都在成長，都在覺醒，都走在正確的道路上——簡稱「正道」。這就是「非先王之法言不敢道」。

理解了「非先王之法言不敢道」，「非先王之德行不敢行」這句話也就好理解了，就不重複解釋了。

「是故非法不言，非道不行（xíng）；口無擇言，身無擇行（xíng）。言滿天下無口過，行（xíng）滿天下無怨惡（wù）。三者備矣（yǐ），然後能守其宗廟。蓋卿大夫（dà fū）之孝也。」

「是故非法不言，非道不行」：這與前兩句「非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行」是一個意思。這個「非道不行」的「道」是什麼道？是孝道，是良知之道，是內聖或外王之道。

「口無擇言，身無擇行」：「言」指的是語言，「行」指的是身體的行爲。這個「無」在這裡不是指沒有的意思，不要把它理解成「口中沒有這個言語」。「口無擇言」指的是說話不離開先王教導的範圍。「身無擇行」也是如此，指的是我們所有身體的行爲，皆不離開先王的指示、教導和示範。

「言滿天下無口過」：果真如此，無論我們的語言走到哪裡都不會有過失。就是說，衹要我們的語言不離聖賢教導、教化的範圍，那麼無論我們走到哪裡，無論我們說了多少話，無論我們說的這些話傳播得有多遠、傳播到多少人那裡去，都不會帶來惡果，都不會帶來過失。

「行滿天下無怨惡」：衹要我們「身無擇行」，就是我們身體的行爲不越出聖賢給我們的規範、教導、示範，就不會招致厭惡。孔子的一生就是一個聖人的示範，就是一個聖人的典範。所以，如何當一個合格的聖人？請看孔子的一生。這就叫「身教」，就是以身示範的意思。因此，作爲後人的我們，要想做一個合格的聖賢，毫無疑問，得仿效孔子。那麼孔子又倣傚誰呢？周公。那麼周公又倣傚誰呢？周文王。就是這樣一代一代相互倣傚，這個倣傚本身也是傳承。衹要我們能夠很好地體現、倣傚、呈現出聖賢們一生的行爲規範，

那麼無論我們走到哪裡，都會受到周圍人的歡迎和肯定，而不會帶來什麼過失，不會招致周圍人對我們的各種討厭與反感。這就叫「行滿天下無怨惡」。

「三者備矣」，哪三者呢？就是第一句話的三者：「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行」。「三者備矣」，就是這三者我全部具備了、全部傳承了，很圓滿，無遺漏。這樣的結果是什麼呢？

「然後能守其宗廟」。「宗廟」是用來祭祀先王、先祖的地方，它是個統稱，可細分爲天子設的廟、諸侯設的廟、大夫設的廟以及士設的廟幾種。當時規定：天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，士一廟（或說二廟），庶人也即平民無廟（《禮記・王制》）[①]。平民衹能在家裡祭祀父親，故平民祭祀祖先的地方叫「祠堂」，不能稱爲「廟」，如果平民把「祠堂」亂稱爲「廟」，是要受到王法懲罰的。這裡所說的「七」「五」「三」「一」，指的是祭祀多少代祖先的意思。例如，「天子七廟」指天子可以給七代祖先[②]設立七個廟，這七代祖先的每一代都有一個廟；又如，「諸侯五廟」指諸侯可以給五代祖先（父、祖、曾祖、高祖，外加開國始祖）設立五個廟，這五代祖先的每一代都有一個廟；其他以此類推。後來，各朝代基本保持了這一規定，不同級別的官員，對祭祀祖先世代的數字皆有規定。總體而言，宗廟分爲國家宗廟和個人宗廟（貴族階層設立的宗廟）兩種，平民設立的稱「祠堂」——姓張的就是張氏宗祠、姓李的就是李氏宗祠，指姓張或姓李這一家族的祠堂。

那麼，國家宗廟就叫「太廟」「宗廟」，個人宗廟就叫「家廟」「祖廟」。「太廟」是天子的太祖廟，或諸侯的始祖廟。《論語•八佾（yì）》載：「子入太廟，每事問。」這裡的「太廟」指的就是周公廟，因爲周公是魯國的始封之君，也即開國國君。古人認爲君權神授，將家、國視爲一體，因此天子或帝王的宗廟其實就是國家宗廟，歷代王朝皆將其視爲國家象徵。總之，國家宗廟裡面祀奉的是國君，如魯國宗廟就是祀奉歷代魯國國君，特別是開國國君，要把他們放在祭祀的居中位置。國家宗廟裡面還有一些配祀，就是一些常設的地位次於主要祭祀对象，但與主要祭祀对象密切關聯的祭祀对象。以齊國爲例，齊國歷史上對本國做出過重大貢獻的功臣也享受祀奉，就是他們的塑像、牌位也被放到這個國家宗廟之中。我們經常說某某人、某某大臣——不管是文臣還是武臣，「功德聖威配享宗廟」，就是說他的功勞太大了，大到什麼程度呢？大到哪一天他去世以後都有資格進入宗廟享受祀奉，可見他對這個國家的貢獻之大。

孔廟裡也有配享。孔廟肯定是祭祀孔子的廟，但裡面不僅孔子一人受到祭祀，那些將孔子思想繼承、弘揚得好的人也配享孔廟。哪些人呢？第一批配享孔廟的有四個——復聖顏回、宗聖曾參、述聖孔伋、亞聖孟軻，他們的塑像分坐於孔子像的兩側。爲什麼他們能夠配享孔廟呢？以孟子爲例，因爲孟子弘揚、傳播孔子之學其功甚偉，偉到什麼程度呢？偉到配享孔廟的程度，他的塑像就被放在孔子的大成殿裡配祀。除了第一批配享的四人外，後來又增加了包括朱熹在內的「十二哲」[③]配享孔廟，地位僅次於「四配」，皆位列大成殿兩側（由於顏回在「四配」之中，故不在此「十二哲」之列，就是說「十二哲」是後人所定，與春秋時期孔子界定之「十哲」略有差別）。爲什麼朱熹能夠配享孔廟呢？就是因爲他傳播孔孟思想其功甚偉，偉到什麼程度呢？偉到配祀孔廟的程度。

---

① 楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 152 頁。

② 七代祖先，指四親（高祖、曾祖、祖、父），以及二祧（tiāo）（高祖的父和祖父），外加始祖（太祖）。其中，太祖廟居中，左三昭，右三穆，合爲「七廟」。

③ 配享孔廟的「十二哲」爲：閔損（子騫）、冉雍（仲弓）、端木賜（子貢）、仲由（子路）、卜商（子夏）、有若（子若）、冉耕（伯牛）、宰予（子我）、冉求（子有）、言偃（子游）、顓孫師（子張）、朱熹（元晦）。參見王大千編著：《中國人，你真的瞭解孔子嗎？》，青島出版社 2014 年版，第 72 頁。

正如前面所說，國家的宗廟裡面也有配享，比如說魯國宗廟、齊國宗廟、楚國宗廟裡面的配享，就是這些國家的卿大夫裡面出了一些對國家有著極爲重要貢獻的人，這個貢獻大到一定程度就可以配享國家宗廟。魯國的配享就對應到魯國國廟、齊國的配享就對應到齊國國廟，總之在這些國廟中供奉著他們的塑像、牌位。

在過去，身爲卿和大夫的人，最高的一個理想就是死後能夠配祀國家宗廟。因爲死後能夠配祀國家宗廟，就證明你生前對國家的貢獻不是一般的大，而是前無古人的大。「前無古人的大」又是什麼意思呢？就是證明你這一生沒有白活，你這一生活得很有價值、很有意義，這是對你這一生的肯定，是對你這個卿或大夫的職位與身份的肯定，是對你一生的功業和德行的肯定，證明你是一個有功有德之人。因此，追求死後配祀宗廟，實則是追求生前不空過時光，能夠於國於民有重大貢獻，而活出價值和意義。事實上，你死了之後，是否能夠配享宗廟，你也是不知道的。既然如此，爲什麼要追求一件你死後都不知道的事呢？究其根本，追求死後不知道的事，實則是追求生前的豐功偉業和高尚品德，換言之，追求死後配享宗廟不是目的，追求生前讓自己活得有價值、有意義纔是目的。

「能守其宗廟」在這裡指的就是能夠延續其宗廟，「延續其宗廟」是什麼意思呢？過去的人把宗廟看得十分嚴重，如果一個國家去攻打另外一個國家，把這個國家打下來，也就是把這個國家滅國的時候，最後一件事情就是「毀其宗廟」（《孟子・梁惠王下》）[①]。可見「毀其宗廟」是一件極具象徵性的事，象徵著這個國家不存在了。爲什麼呢？因爲如果誰敢去「毀其宗廟」，其國人民就會自發地組織起來，同仇敵愾，直到其國國民一個不剩地全部戰死爲止，這個國家就不存在了。話說回來，這個「同仇敵愾」的向心力是什麼呢？就一句話概括：我們的敵人太壞了，壞到竟然毀掉我們的宗廟，這叫「是可忍，孰不可忍」！身爲本國國民，比如齊國或魯國國民，看到敵人竟敢毀掉我們的宗廟，衹要是一個國人——無論是老人、婦女，還是孩子、青壯年，衹要有一口氣在，就會自覺拿起武器消滅敵人。爲什麼？敵人太壞了！爲什麼說他們壞？他們竟然毀掉了我們的宗廟！就可見宗廟在一個國家、一個民族的心目中是至高無上的。「毀其宗廟」比殺了我們還要讓人感到羞辱，還要令人感到氣憤。宗廟是一個國家的靈魂所在，「毀其宗廟」就是毀掉了我們的靈魂，就是辱沒了我們的祖先，辱沒了我們的祖先當然比辱沒我們本人更不能忍受，因此叫「是可忍，孰不可忍」。縱使拼盡最後一個國人，哪怕自不量力，都要誓報毀掉我們宗廟之仇，一直拼到最後一個國人死去。所以，「毀其宗廟」就是毀滅其國，因爲宗廟與其國是同生共死的關係，是一存並存、一亡並亡的關係。宗廟就如此重要，因爲它是一個國家的精神象徵、文化象徵，是一個民族的精神像征、文化象徵，是不能被污衊和毀壞的。

因此，延續其宗廟，不能把它簡單地理解成延續那個外在的宗廟讓它存在。那個外在的宗廟衹是一個房屋，房屋在不在並不重要，時間一久那個房屋自己就毀了，房屋毀了我們可以再建一個新的，這都沒有問題。問題在於，我們是不是能夠延續那個宗廟所象徵的精神和文化。「守其宗廟」指的是能夠守得住一些國之爲國的核心，即能夠延續得住這個諸侯國的國脈、國祚，及其獨有的文明文化、風俗習慣，還有全民的三觀（世界觀、人生觀、價值觀）、理想與追求，並讓這些存在下去，乃至於壯大發展開來。

那麼，延續這個國家的國祚、國脈，延續這個國家的文脈、道統——高尚、聖潔的文化傳統、文明傳統，以及這個國家的信仰、理想、榮辱、良風、良俗，全部依靠卿大夫爲主的階層來完成，這就是卿大夫的職責之所在。反過來說，如果卿大夫沒能很好地維護住這些，那就是卿大夫的不孝、失職，他們沒有很好地踐行這個職位、身份所應擔當的孝道。如此，他們就應該受到處罰，他們個人就應該自責、應該懺悔。這就是

① 《孟子・梁惠王下》：「齊人伐燕，取之。諸侯將謀救燕。宣王曰：『諸侯多謀伐寡人者，何以待之？』孟子對曰：『……今燕虐其民，王往而征之，民以爲將拯己於水火之中也，簞食壺漿以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之強也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪（máo ní），止其重器，謀於燕眾，置君而後去之，則猶可及止也。』」楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 45—46 頁。

「然後能守其宗廟」的含義。其實「宗廟」只是一個象徵，其背後代表的是國家的價值觀、國民的共同追求，不是說要守住那個房屋，不是說要守住那個宗廟大殿，或大殿裡面的幾個塑像、幾個牌位。那些東西都是外在的形式，它們象徵的是這個國家有別於其他國家的核心——獨有的文明文化、獨有的文脈道統、獨有的良風良俗、獨有的全民的理想與追求，這纔是「宗廟」之本義。

「蓋卿大夫之孝也」，理解了前面幾句含義，最後這句之所指自然就明白了。

「《詩》云：『夙（sù）夜匪（fēi）懈，以事一人。』」

最後又引一句詩文來進一步地概括和總結「卿大夫章」，也就是上述幾段話的思想。這裡引用的是《詩經・大雅・烝民》這首詩裡的一句話，這首詩的全文很長，它是分成了若干句，這句引文前面還有一句跟它呼應，但這裡沒有把前一句引出來，只引了後一句。那麼，完整的兩句引文是：「既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人。」後來有個詞叫「明哲保身」，就是從這句詩文中提煉出來的成語。我們逐一解釋一下這兩句詩的意思。

「既明且哲」：「明」是明白，在這裡作「智慧」講；「哲」是哲言哲句，什麼叫「哲言哲句」？就是充滿智慧的教導、充滿智慧的話語。什麼樣的人才能說出充滿智慧的教導和話語呢？「明人」，也就是明白人。「明白人」又是什麼人？其實就是聖人、覺醒的人、智慧開發彰顯出來的人。這些人叫「明人」，後來叫「明白人」。「既明且哲」的意思是，如果這個人既「明」還「哲」，是很難得的。有很多人是「明而不哲」，什麼意思呢？

舉個例子加以說明。我見過長期待在山洞裡修行的聖人，那真的是聖人，種種跡象證明他經過一生的修行，的確開發出了其內在的先天本有智慧。佛家把它叫作「般若智慧」，我們儒家叫作「德性之知」，簡稱「德智」。從德性中呈現出來的智慧就叫「德智」，這個「德智」後來到了陽明這裡就叫「良知」。「良知」的「知」就是「智」，「良知」就是「良智」，因爲在古代，「知」「智」是通假字，可以互用。「不慮而知」之智，就叫「良知」或「良智」。「良知」也好，「良智」也好，「德智」也好，都是儒家對先天本有智慧的稱呼。

那麼，我就見過在山洞裡經過長期禪修而開發、彰顯了自己先天本有智慧的聖人，但是由於他沒有受過講學的訓練，根本不會講學，這就是我們俗話說的「滿肚子蝴蝶飛不出來」，「滿肚子智慧說不出來」。你要是問他：「師父，您跟我講幾句吧？」他根本講不出來，他連一句話都說不全——說了前句就忘了後句，說了後句就忘了前句。因爲他一個人待在無人的山洞裡，幾十年都沒說話了，他的舌頭都不好使了，那個發音都退化了，所以他說起話來就像小孩子在蹦字一樣。小孩子剛剛學會說話的時候，就是一個字一個字地往外蹦，他也是一個字一個字地往外蹦。這樣的人就叫「只明無哲」，就是他給不出一個系統而完整的教導和語言。有能力給出一個系統而完整的語言和教導的人，也即能一本書一本書地寫出來，並構建出一個系統而完整的思想體系給到你，有很好的表達能力、組織能力的人，就叫「哲人」。

「哲人」和「明人」，大部分的時候是統一在一個人身上；但有個別的時候，並沒有統一在一個人身上，而是有所分離的。有個別的人是「只明不哲」，有個別的人是「只哲不明」。「只明不哲」就是上述所說的這種在山洞裡修行了一輩子的聖人。他們自己是明白，但是，他們無法告訴你他們明白了什麼，就是他們無法傳承。怎麼理解呢？

還是舉例來說明。當今世界，掌握了獅子吼[①]且還活在世上的就三人：我算一個，有一個在西藏，還有一個在印度，他們兩個都是出家的僧人。當年我到印度的時候，有一次偶遇過印度這個僧人。我是在釋迦牟尼開悟的那棵菩提樹下遇到他的，那個地方叫作「菩提迦耶」。我到菩提迦耶朝聖的時候，遇到一群僧人正在那裡舉行宗教儀式，就是俗話說的「開法會」。他就是法會中的一個主要代表人物。他當時就用他的那個獅子吼在那裡念誦咒語，我老遠就聽見了，自言自語地說：「這個聲音好熟呀，跟我的一樣。」我走近一看，發現是一個和尚在那裡帶領大家舉行法會，因爲他是領經師，所以他就領著大家念誦經咒，而且是用獅子吼音念誦。我很早就想找他了，沒想到在此偶遇，我就找了個位置坐在那兒聽了一會兒，果然是獅子吼，很震撼，很好聽。這個人是長期生活在印度的出家僧人，另外兩個人都是生活在中國，一個叫雲登彭措活佛，另一個就是我了。所以，三人中有兩個是出家和尚、一個是在家人，目前地球上就我們三個人會獅子吼。

雲登彭措和我算是非常好的朋友，他也算是我的一個上師。有一次，我們在一起聊天的時候，我曾很詳細地詢問過他是怎麼獲得獅子吼傳承的，他就跟我詳細地講解過他的經歷。他曾經進行過三年三個月的閉關，這個閉關是專修大威德金剛的，因此叫作「大威德專修閉關」。他是在哪裡閉關呢？在一個懸崖中上部的山洞裡。從他的山洞往外看，可以看到懸崖下方的峽谷。這個峽谷很是美麗，有一條小溪流過，夏天的時候都是青青草地，上面是百花開放，非常美麗。他就是在這麼一個景色宜人的地方修行的。他進行的是三年三個月的閉關，那麼修到第二年的時候，他就清晰地感受到大威德金剛與他融爲一體了。佛家有一個詞叫「身口意三密相應」，簡稱「三密相合」「三密相應」：佛的身跟我的身合爲一體，這叫「身相合」；佛的語跟我的語合爲一體，這叫「語相合」；佛的意、佛的精神跟我的意、我的精神合爲一體，這叫「意相合」。他就很清晰地感受到——應該不叫「感受」，而是用「經歷」或「經驗」最爲貼合——他清晰地體驗到、經歷到了大威德金剛與他融爲了一體。

既然大威德金剛跟他融爲一體了，就意味著大威德金剛有的本事他也有。大威德金剛有什麼本事呢？經書上說，大威德金剛沒事就愛吼幾聲，他每次降妖除魔的時候，震天一吼，魔腦迸裂，就是魔王就大腦四分五裂而消失了、而死了。這是大威德金剛降妖除魔最擅長的一個方法，就是對著魔「哇——」一吼，魔就大腦迸裂而死，所以叫「大威德之吼」。他說，既然我跟大威德金剛都融爲一體了，那麼大威德金剛有什麼我當然就有什麼呀——大威德金剛會吼，那我也吼吼看行不行。因爲他坐在山洞裡，所以就對著他面前的那個山谷試著吼了一吼，沒想到，他越吼越像大威德之吼。他就一直吼、一直吼，越吼越像、越吼越像，他說：「沒幾天時間，我一聲震吼，整個山谷都跟著震動了起來！哇——從此以後，我就獲得了大威德之吼的能力。」他出關以後，別人告訴他說「大威德之吼」這個名字不常用，還有一個比它更常用的名字，叫「獅子吼」。所以，他從此以後不再叫「大威德之吼」了，就叫「獅子吼」，因爲這個名字更好聽，也更容易記住。

我見到他的時候，就問他：「你把這個『大威德之吼』或是『獅子吼』，傳給你的弟子沒有？」他說：「我沒法傳，因爲我都不知道我自己是怎麼會的。我只知道，突然某一天我就吼出來了。至於到底是怎麼吼的，我自己也不知道。所以，你讓我怎麼傳？我沒法傳。如果要我給你傳，衹有一個辦法，就是跟我一起坐在山洞裡待三年，你就會了。就是說，獅子吼不需要傳，衹要你跟我修學大威德閉關就可以了。但是，你能不能跟我一樣在第二年出現獅子吼，就不好說了，那就要看每個人的根器了，如果你根器不好，那就不好說了。」因爲他是活佛，上一世就是一個大師，根基很好，所以這一世稍一修就能修出證量來。普通凡夫閉關三年，是不是就一定能夠像他這樣修出來，不好說。他說：「這是唯一的辦法，除此之外我沒有辦法教你。

---

① 獅子吼又名「梵音唱誦」，梵音唱誦是一種十分獨特的、運用脈輪的發聲法，因其聲音宛若天籟，如雄獅震吼，故名「獅子吼」。聆聽此唱誦，對於疏通氣脈、淨化身心、開發智力、化解不良情緒，尤其對加深禪修境界和打開頭頂梵輪（開頂），有著極爲殊勝的效果。「獅子吼」起源於印度，後隨佛教傳入青藏高原，幾經流轉，到當代，真正掌握「獅子吼」的唱誦者已經非常稀有，全世界範圍內還不足十人。這些「獅子吼」的傳承者幾乎全是隱士，終生隱居於雪域深山之中，因此，「獅子吼」在當代已瀕臨失傳。關於獅子吼更多的介紹，詳見潘麟先生的《茶道》一書（復旦大學出版社 2024 年出版）。

我唯一能教的，就是教你如何修大威德。我把你教會以後，你就在山洞裡開始閉關專修大威德，修到第二年，說不定你就像我一樣會吼了。」我說：「如果不會怎麼辦？」他說：「那沒辦法，我教不了。」我說：「你教不了的話，怎麼往下傳呀？」他說：「傳不了，我沒法帶弟子，所以傳不了。」

這就是一個特別典型的「有明無哲」的例子，他內在都明白，但是如果你讓他傳，他是不知道怎麼傳的，因爲他講不出來。

反之，就是「有哲無明」，這樣的例子就太多了，西方的哲學家、思想家全是這種類型。諸如什麼尼采啦，什麼黑格爾啦，什麼康德啦，什麼薩特啦，什麼克爾凱郭爾啦，反正有一個算一個，全部是「有哲無明」。「哲」是什麼？就是說，他們是哲學家，能構建一套一套的思想出來，而且貌似都是很有智慧的思想，貌似都是很高深的思想，他們能一本巨著一本巨著地寫出來。很多人都是終身在學習他們的著作，一邊學習一邊感嘆：哎呀！書中的智慧真高啊，這句話說得真好啊，那句話說得真好啊！這些句子就叫「哲句」「哲言」，這些人就是「哲人」。但是他們「有哲無明」，他們內在的智慧並沒有打開，他們的思想、學說、著作，都是在後天的大腦中絞盡腦汁造作出來的，不是從先天的智慧中流顯出來的。

這一點跟我們中國的聖人有著天壤之別、本質之別。我們中國的聖人，乃至東方的聖人，不管是釋迦牟尼，還是他之後的那些佛家高僧，比如說龍樹[①]啦、世親[②]啦、鳩摩羅什[③]啦，包括中國禪宗的初祖達摩啦、二祖慧可啦、三祖僧璨啦、四祖道信啦、五祖弘忍啦、六祖慧能啦等等，都是完全開發了內在的般若智慧的人，所以他們是「明白人」。這個「白」在中國文化中就是指彰顯，「明」就是指內在的智慧。內在的智慧彰顯出來的人，就叫「明白人」，簡稱「明人」。中國「明人」這個傳統往前追溯，可以一直追到堯舜禹這裡，再追到黃帝、伏羲這裡。他們通通都是「明人」，也即打開了內在先天智慧的人。而西方的哲學家們，沒有一個是打開了先天智慧的，他們的思想觀念都是通過後天的大腦編造出來的。就本質而言，他們和我們任何一個凡夫都是完全一樣的，他們不可以被稱爲「聖人」，他們沒有資格被稱爲「聖人」。

在中國，我們對「聖人」是有明確定義的：彰顯了內在與生俱來的本有智慧者，才能稱爲「聖人」。也就是說，我們的聖人不是隨便說的。所以，按照中國對「聖人」這兩個字的定義和標準來看，西方所有的哲人、哲學家、思想家，包括文學家在內，沒有一個可以被稱爲「聖人」；他們最多可以被稱爲「哲人」。「哲人」就是凡夫中的聰明者，顯然他們比普通的凡夫聰明瞭一點，至少他們還寫了幾本書，而普通的凡夫寫不出來，那就證明他們比普通的凡夫聰明。但是，就本質而言，他們和我們一樣都是凡夫，沒有任何差別，這就是「哲」。

如果一個人做到了「既明且哲」，哇，那這個人就太不容易了。孔子就是典型的「既明且哲」之人，他不僅把內在的本有良知、本有智慧彰顯了出來，而且還能把它組織成語言文字教化給弟子和後人，所以說他「既明且哲」。這是我們對古代聖賢的一個很高的期待：我們既期待「明人」，也期待「哲人」，更期待「既明且哲」之人。像周公也是典型的「既明且哲」之人，因爲他不僅是聖人，還能夠「制禮作樂」，所以他「既明且哲」，合在一起叫「明哲」。這就是《詩經》裡「既明且哲」的意思。

「以保其身」：意思就是如何讓我們這個身體很好地延續下去。「保」在這裡是很好地延續的意思：既包括延續的意思，更包括很好地、很理想地延續的意思，所以「保」字有多層含義。因此，「以保其身」這裡面就可以有多種解釋。讓這個身體既健康又平安地活下去，一直活到自然死亡爲止，這是最膚淺、最初步的解釋。更進一步的解釋是，通過「明」與「哲」淨化身心，讓身心高度健康、高度長壽地活下去，這還不

---

① 龍樹：又譯爲「龍猛」「龍勝」等，在印度佛教史上被譽爲「第二釋迦」，生卒年不詳，約生活於西元 1—2 世紀。龍樹開創了大乘中觀學說（學派），肇大乘佛學思想之先河，也因此成爲漢傳佛教和藏傳佛教共同的祖師。

② 世親，亦作「天親」，大約生活於西元 4 世紀、5 世紀。世親與他的哥哥無著，同爲古印度大乘佛教瑜伽行派的創始人。

③ 鳩摩羅什（344—413）：以翻譯佛經聞名於世的高僧。與南朝的真諦及唐朝的玄奘、不空一起，被稱爲中國佛教史上的「四大譯經家」。

是它的終極解釋。它的終極解釋是，讓自己的「明」與「哲」化掉身體，讓身體處在一種完全的金剛光明身狀態，永恆不死地活下去。這幾層解釋都對，就看理解的人處在哪個層次。

如果你處在凡夫層次，只相信凡夫這個層面的「以保其身」，那麼你一定會把這四個字理解成，這個人善於養生、善於調節飲食起居，因爲善於養生、善於調節飲食起居，所以他的身體能夠相對健康而長壽地活著。你衹能理解到這個範圍，因爲你是凡夫。

如果你是一個智者，比凡夫再高一點，那麼你對這句話的理解就會更深一層：你會理解到用「明」和「哲」來淨化這個身體，讓這個身體處在高度淨化——但還不是完全淨化的狀態。一旦高度淨化以後，這個身體就會發生物理性變化，但衹是發生部分物理性變化，不是完全的物理性變化。它是怎麼發生物理性變化的呢？這就涉及我們前文所討論的「孝」或者叫「德」可以感化天地的道理了。「感」是感天地，「化」是化天地。「化天地」就是化萬物，因爲「天地」是萬物之總名。當我們說「天地」的時候，就包含萬物在裡面了。所以，「感化天地」換一句話說就是「感化萬物」。這個「萬物」包不包括身體？當然包括，因爲身體也是一個物質性的存在，因此「感化萬物」也包括把身體全部感掉、化掉——「感」是感應，「化」是淨化和轉化。但處於智者這個層次來理解這句話，身體還不是完全轉化，它衹是轉化了一部分，那麼身體轉化了這一部分，具體呈現出來的樣子是什麼呢？就是這個人高度健康、高度長壽，能活個九十歲乃至一百多歲，而且是耳不聾、眼不花、思維正常地活著。這是第二種理解。所以，你對「以保其身」的理解到達何種層次，依你的層次而定，依你的認知程度而定，依你的境界而定，依你對中國聖學的瞭解程度而定。

那麼，對這句話的最高理解，就是在長期踐行孝道、德行過程中，用孝、用德、用良知淨化了身心，這個時候的淨化就不是一點的淨化了，而是徹底的淨化。徹底淨化以後，這個身體就成爲永恆不壞之身。這個永恆不壞之身，各個流派皆有著不同的術語，佛家稱之爲「金剛不壞身」，或者叫「無死金剛虹身」。六祖慧能就是金剛不壞身，都一千多年過去了，他的身體還沒壞（至今供奉在廣東韶關的南華寺中）。這個金剛不壞身並不是高級的無死金剛虹身，只是初級的無死金剛虹身。真正的無死金剛虹身不是指死後身體不壞，而是指永遠不死，永遠處在光態之中，它是無死的。六祖慧能只是死後這個身體不壞，因此這還是低級的。到了高級的時候，是壓根就不死，無所謂屍體不屍體，我壓根就沒死，何來屍體？他是永遠處在光態之中。

在中國，我們儒家有一個專用術語叫「聖賢的化境」，簡稱「化境」。「化境」在這裡是有實指的。我們當代人對儒家所說的「化境」一詞，更多的是文學化、藝術化的理解。比如，稱讚某某人會打太極拳，我們會說他打太極拳都打到了神出鬼沒的化境；或者說某某藝術家，像唐朝的畫家吳道子就被我們後人讚譽爲其畫已入化境；還有像書法家懷素的狂草、柳公權的柳體、歐陽詢的歐體，他們的書法都被我們後人讚譽爲進入了書法的化境。這樣久而久之，就讓我們後人對「化境」產生了一些理解上的誤會。一說「化境」，馬上就聯想到是武術、藝術上的化境，書法是藝術、繪畫是藝術、文學也是藝術，一般人就把它理解成是這些方面的化境。其實，這是我們對「化境」的誤解，這個詞的意義在歷史中已經發生了演變。孔子及其之前的堯舜禹以及「周初三聖」所說的「化境」之意，跟後來我們所說的什麼武術進入化境、書法進入化境之意，可以說是半點關係都沒有，它們完全是兩回事。

那麼，孔子等聖賢所說的「化境」是什麼意思呢？真的把身體和外在化掉——化成光、化成真善美，那纔是「化境」。所以，這個時候的「化境」是實指，不是一種文學式的、美術式的虛指。真真實實地把身體在孝道、德行、致良知中化掉，乃至於把天地都化掉——化一點還不算，要徹底化掉才行。這個內內外外徹底化掉的狀態就叫「化境」。衹有聖人才能做到這個程度，因此它有一個全稱叫「聖人的化境」，簡稱「化境」。這是一種真實的存在，不是一種文學式的、藝術式的比喻和虛擬。

「以保其身」這個「身」是什麼意思？就是指身體，廣義點講，是包括身體在內的外在萬物。它們都是可以化掉的，用什麼來化？「既明且哲」，用「明」和「哲」來化：「哲」以化他，「明」以化己。如果我是個聖人，我像孔子一樣教化一群弟子，這叫「教化」，就是通過我的「教」使他們的身心化掉，往真善美方向化掉。這是真實的化掉，不是一個比喻，因此叫「教化」，也叫「化他」。那麼「明」以化己、「哲」以化他，合在一起就是「既明且哲」。

這個「化他」的「他」又分爲兩種：一種「他」指的是人，一種「他」指的是物。無論是化人，還是化物，都叫「化他」。我教化了一群弟子，這群弟子本來是凡夫俗子，經過我的一番教化之後，個個都成了跟我一樣的聖賢，這個過程叫「化他」，這個「他」特指人。第二個「他」特指物，孝道感化天地的那個「天地」就是指萬物。所以，「哲」以化他，既指人物的「他」，也指事物的「他」，兩個「他」都在「哲」中被化掉。「哲」以化他、「明」以化己，就叫「既明且哲，以保其身」。化掉以後，這個身體就成了永恆存在，就進入了聖人的化境中。所謂「化境」，就是這個身體徹底化爲真善美、化爲良知，從頭到腳已經沒有細胞了，衹有良知流行，具體點講，就是衹有良知散發出來的光明和智慧。

這一點當代學者是不信的，他們斥之爲神話，就證明當代學者見識之淺陋。他們說，這不可能，人怎麼能化成光呢？還是化在孝的光裡，孝有這麼大的威力嗎？孝還能把人的肉體都化掉？孔子說：「你要是僅僅說孝能把身體化掉，那是你誤解我了，我沒說過這句話。包括身體在內的天地萬物都能在孝中化掉，這纔是我的原話，這纔是《孝經》的原話。如果你把它理解成孝僅僅能化掉這個身體而化不掉萬物，那不是我說的，那是你對我的話的誤解，那是你把我的話嚴重縮小了範圍來理解。」你僅僅說孝能把身體化掉，當代學者都驚狂顫抖，不敢相信，瞪著大大的眼睛說：「這怎麼可能？」更何況，要是說孝能夠把天地化掉，都能把當代學者驚駭到什麼程度？所以，現在根本沒法講聖學。首先他自己都不信聖學，他怎麼能講聖學呢？在他看來，孝怎麼可能這樣呢？孝嘛，不就是給父母端兩碗飯的事，端這兩碗飯就能讓我們的身體化掉，誰信呀？

就是說，當代學者對孝的理解是非常膚淺、非常狹隘的。在這種極度膚淺和狹隘的對孝的理解中，他們是無法接受這樣的觀點的：包括身體在內的天和地，全部可以在踐行孝道中、在孝的實踐中，也就是在孝的工夫中，不斷地化掉。但這就是事實。

熊十力的弟子牟宗三先生，就說過一句非常著名的話：在儒家看來，在中國的聖賢看來，道德秩序就是宇宙秩序，道德屬性就是天地屬性[①]。因此，踐行道德就是淨化天地，不僅僅是淨化我們內在的身心言行，也淨化外在的天地萬物，淨化我們身邊的人。《大學》裡面也說過一句話，大意是：一人有德，天下有德；一人有愛，天下有愛。[②]實際上就是用他的德和愛去感化天下人，讓天下人逐漸逐漸也和他一樣有德、有愛。儒家十分強調「感」「應」「通」「化」這幾個字：「感」和「應」是一對概念，「通」和「化」是一對概念。因化而通，因通而化；因感而應，因應而感。總之，這個「感應」和「通化」在儒家是非常重要的概念。

很多學者，尤其是當代學者，都沒有追問過這個問題：通化到極致是什麼樣子？他們不敢想下去。話說回來，就是給他們三個腦袋，他們也想像不出來：居然能夠把身體都化掉，而且還是真實地化掉！在他們的理解中，「化」就是書法漸入化境的那個「化」，就是一個人打太極拳打到化境的那個「化」。至於說能夠把這個肉體生生地化掉這樣的事，他們根本不敢想像。但這就是事實，你信不信那是你的事。身爲一個學者，身爲一個像孔子、孟子、周公這樣的聖者，只負責不撒謊，只負責告訴世人生命的真相，至於他們把這個真相告訴你了，你信還是不信、接受還是不接受，那就不是他們所能管的事了。

---

① 牟宗三先生云：「照儒家看，道德秩序就是宇宙秩序，宇宙秩序就是道德秩序。仁本來是道德的，是道德實踐之所以可能的最高根據，這是道德的秩序。但是仁無外，心亦無外，心外無物，仁外也不能有物。萬物都涵蓋在仁這個道德心靈之下，仁具有絕對的普遍性，當它達到絕對的普遍性時，仁就是宇宙秩序」。牟宗三：《中國哲學十九講》，貴州人民出版社 2019 年版，第 119 頁。

② 《大學》：「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂：其機如此。此謂『一言僨事，一人定國』。堯、舜率天下以仁，而民從之；桀、紂率天下以暴，而民從之。」

包括我今天在這裡講授《孝經》也是如此。我只負責把《孝經》的內涵、《孝經》的價值和意義，以及孝道的體、孝道的相、孝道的用、孝道的工夫，盡可能如實地告訴你們，至於你們信不信，是不是受到之前的教育、觀念、信仰、信念等的種種束縛、種種誤導，那就不是我的事了。身爲一個學者，我本著我的良知實話實說，這是我的責任和義務。至於你們信不信，社會這麼大，我怎麼能管得了？就是各做各的人，我負責把我的人做好——我今天上台講學，我「冒充」了學者，那我就要把這個學者當好。既然當一個學者，我就要知無不言、言無不盡，這是我的責任和義務，也是我的孝道，我在踐行著我的孝道。至於我講出來了以後，你們信不信，你們怎麼看待我的話和我的人，那就不是我能左右得了的，我們只不過是各取所需而已。包括孔子等聖賢的話都是這樣，千年之後，孔子怎麼能影響到我們呢？所以孔子的話，我們信不信，完全取決於我們，完全依我們而定。

這就是《詩經》中「既明且哲，以保其身」一句的含義。《詩經》裡最早的詩歌至今已經有三千多年的歷史了。因爲《詩經》也不是一天就能形成的，而是經歷了漫長的收集過程才形成的，有多漫長呢？裡面這麼多的詩，收集跨度長達五百多年（最早的創作於西周初年，也即西元前 11 世紀，最晚的創作於東周的春秋中葉，也即西元前 6 世紀）。也就是說，在三千多年前到兩千五百多年前的這個五百多年的跨度裡，我們中華民族產生的優秀詩歌全部被收集、匯總到了一起，我們給它起了一個名字叫《詩經》。因此，《詩經》代表著距離現在三千多年前到兩千五百多年前，中國大地上的先民們對生命、對天地、對社會、對王權，包括對生活、對愛情等等這些重要事情、重大事情的理解和認識。尤其是他們對生命的理解和認識，也散落在了這些詩歌中。

比如，《詩經・大雅・烝民》這首詩，裡面就深刻地飽含著先民們對生命的理解與洞察。因此，我們可以把《詩經》理解成最早的生命科學的一個組成部分。就是說，我們的生命科學可以一直追溯到《詩經》那裡去。在《詩經》裡面，儘管不是每一首詩歌，但也有將近一半的詩歌，裡面都或多或少地含著先民們對生命的洞察與理解，尤其是我們現在正在學習的《詩經・大雅・烝民》這首詩裡邊的「既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人」。前一句「既明且哲，以保其身」我們就解釋到這裡，下面我們解釋下一句。

「夙夜匪懈，以事一人」：「夙夜」就是晝夜，就是從早到晚、從晚到早。「匪懈」，就是一刻也不鬆懈，都在提著精神，提著精神幹什麼呢？「以事一人」。這個「以事一人」指的是侍奉周王或曰週天子，具體講就是周朝第十一任君主周宣王（前 828—前 782 執政[①]，這首詩讚揚的是仲山甫忠心輔佐週天子之事蹟，當時的週天子即爲周宣王）。但是被引用到《孝經》裡來，它就不是指侍奉周宣王了。因爲《孝經》是孔子說的，而孔子說《孝經》的時候，周宣王都已經去世兩三百年了。那麼這個「一人」指的是誰？泛指一切上司、君王。因爲第四章是「卿大夫章」，「卿大夫」就是大臣，那麼大臣是誰呀？大臣就是君王的左膀右臂。那麼左膀右臂又是幹什麼的？就是輔助君主的：如果我的君主是週天子，那麼我就輔助週天子；如果我的君主是某一個諸侯國國君，比如說魯國國君、齊國國君，那麼我就輔助我的國君。因爲國君、君主象徵著整個國家，所以，我表面上是輔助、侍奉君主，實則是爲國盡忠，實則是侍奉整個國家，也即獻身於國。

那麼，我要怎樣獻身於國呢？「夙夜匪懈，以事一國」。就是不存在什麼「八小時工作制」之說，不存在什麼上班下班之說，因爲「夙夜」就是晝夜不停，就是二十四小時不停歇，所以哪有「八小時工作制」之說？就是說，無論是白天還是晚上，我都絕不鬆懈，念茲在茲，打足精神，提起幹勁，幹什麼？「以事一國」，就是爲國奉獻，就是摩頂放踵以利其國，就是爲國家「鞠躬盡瘁，死而後已」。

爲什麼要這樣做？佛家有一個專用詞叫「精進」，這裡的「夙夜匪懈，以事一人」就叫「精進」。而「精進」在佛家大乘佛法中，屬「六度」之一。「度」的梵文叫 Paramita，音譯爲「波羅密多」。反過來說，

① 薛正昌：《歷代帝王在寧夏》，寧夏人民出版社 2008 年版，第 15 頁。

Paramita 也即「波羅密多」翻譯爲漢語就一個字：「度」。什麼叫「度」？「度」就是渡河之意。「渡河」又是什麼意思？從此岸到彼岸的過程就叫「渡河」。因此，六條從此岸到彼岸的道路、方法和途徑，就叫「六度」。哪「六度」呢？佈施、持戒、忍辱、精進、禪定和般若。

什麼叫「佈施」？「佈施」也叫「佈施度」，就是把他人需要的東西，及時而又無償地給到對方。像我們前文說到的那個「施身法」，就是典型的「佈施度」。就是把我們這個身體供養或曰佈施給佛陀，不是佈施一次，而是反覆地佈施，通過這樣不斷地深化佈施、不斷地深化佈施的方式來成佛，就叫「佈施度」。但在這個過程中有一個要點，就是要做到「三輪體空」，即佈施者、佈施物、佈施对象這三者要空掉。具體說，就是施者空——佈施者不可存有「這是我在佈施」「這是我在做好事助他人」等「我」識，若是有這些「我」識，就叫「佈施者不空」；受者空——佈施者不可存有「受施者必須感謝回報我」的念想，若是有這樣的念想，就叫「受者不空」；施物空——佈施者不可對所佈施出去的物品念念不忘，在給出之前、之中和之後，都不可以懷念此佈施之物。做到這幾點，就叫「三輪體空」之佈施。

什麼叫「持戒」？就是我們在前文介紹「如臨深淵，如履薄冰」的時候，提到的通過受持、踐行戒律以成佛的一種方式。無論是佛家的和尚和尼姑，還是道家的道士，還是儒家的儒者，開始的時候都要持守很多戒律，而且長期不斷地持守下去，等什麼時候過渡到「戒起」就可以了。在佛家，持戒——受持和踐行戒律，稱作「別解脫法門」，又叫「異解脫法門」，意思是這個方法不是正宗的和重要的修行方法，但也不失爲一條通向解脫和覺醒的可行之路。

什麼叫「忍辱」？就是積極主動地承擔起人生、社會和歷史等領域的責任的一種擔當精神。爲了他人，爲了榮譽，爲了民族，爲了文明，爲了所有人的生命覺醒，我們需要有真正的擔當精神。這種擔當精神就是「忍辱」。這種擔當精神、這種忍辱精神，也可以理解成另一種意義上的佈施。就是說，「六度」之間不是截然分開的，很多時候是可以相互解釋的。

什麼叫「精進」？就是爲了一項偉大的事業不斷地奮鬥，這就叫「夙夜匪懈，以事此事」。「此事」是什麼事？就是一項偉大的神聖的事業，所以它不能是一件普通的小事，必須是一項偉大的神聖的事業才行。在這項偉大的神聖的事業中「夙夜匪懈」，就是忘掉自己，晝夜不止地努力。在這個過程中，不斷地深化自己的精進，就是不斷地「夙夜匪懈」、不斷地「夙夜匪懈」，越來越精進、越來越精進，精進到最後，這項偉大的神聖的事業做成了，我們也就成佛了。這條成佛之路就叫「精進度」。

那麼，它內在的密義是什麼呢？就是說，爲什麼我們在從事這項偉大的事業的過程中，居然能夠成佛呢？成佛跟這項偉大的事業有什麼關係呢？沒有任何關係！既然沒有關係，爲什麼我們在從事這項偉大的事業的過程中能夠成佛呢？它裡面的原理是什麼呢？原理就兩個字：「無我」。不是這一項偉大的事業讓我們成佛的，而是在從事這項偉大的事業的過程中，我們越來越精進，以至於在精進中忘掉了自我。就是說，精進佔據了我們的身心，我們滿腦子、滿身心、滿言行都是這個事業。它妙就妙在這兒：在越來越投入這個事業的過程中，我們逐步逐步地丟掉了自己、忘掉了自己，最後衹有事業沒有自己。就在這個逐漸忘掉自己的過程中，我們由小我逐漸進入了大我，又由大我進入了無我，最後在無我中而成佛而覺醒，因爲無我是成聖或者成佛的唯一途徑。但是，通向無我有很多條道路，「精進」衹是其中一條，上文所說的「佈施」「持戒」「忍辱」都是這樣的道路，此外還有「禪定」和「般若」這兩條。

什麼叫「般若」？這個「般若」在這裡不是指內在的般若，就是它不是指「明」，而是指「哲」：聖賢給出來的充滿智慧的教導和思想體系，就叫「般若」。由於它是來源於般若，所以我們稱之爲「充滿智慧的話」，簡稱「智言」。不斷地學習這些充滿智慧的聖賢教導並踐行之，是通向解脫覺醒之彼岸的六條最爲重要的道路之一，此即「般若度」。

這個「般若度」實際上就是「智言度」。「智言」就是聖賢充滿智慧的語言，實際上就是指聖賢的經典，因爲他們的語言都變成了經典，我們不斷深入地學習這些經典，就是不斷深入到這些充滿智慧的聖賢語言裡。爲什麼出家的和尚、道士都晝夜不停地閱讀經典？就是爲了把自己沉浸在聖賢的世界中、聖賢的語言中、聖賢的智慧中，不斷地讀、不斷地讀，讀著讀著，最後就衹有經典沒有我了——把我讀掉了、讀忘了。在這個逐漸逐漸地把自己讀掉、讀忘的過程中，我們就獲得了成就。這就叫「般若度」。其實「般若度」這個詞語翻譯得並不好，應該翻譯得更準確一點，叫「智言度」。這就是「六度」之一的「智言度」。除此之外，還有一條道路叫「禪定度」，就是通過「禪定」也能獲得解脫和覺醒。

什麼叫「禪定」？其實，我們修禪定就是一個目的：在不斷深入的禪定中越來越無我、越來越無我，等哪一天，我們切切實實無我了，我們就成佛了，就成聖了。所以，禪定本身不是目的，禪定衹是通向無我的一種有效手段。如果我們在禪定中不是越來越無我，而是越來越有我，那就不要再修禪定了，因爲我們修的這個禪定與成佛是背道而馳的，與其背道而馳，還不如不修。禪定的目的，一定是讓自己越來越無我。如果經過一段時間的禪修，我們發現自己的「我」更強大了，更嚴重了，更頑固了，那就證明我們的禪定是錯誤的，是背道而馳的。相反，如果我們禪修了一段時間，半年、一年下來，覺得自己越來越無我了，那就證明我們走在了正確的道路上。不僅禪修是這個目的，所有的「六度」都是這個目的：通過「六度」這些不同的手段，以實現越來越無我，復通過越來越無我而成聖、成佛。

其實，不僅「六度」如此，人類所有的聖道都如此。注意我的用詞，我說的是「人類所有的聖道」——「聖道」就是聖人教化之道。人類所有的聖道都是一個目的：讓我們越來越無我。「所有的聖道」當然就包括孝道在內。

我們爲什麼要踐行孝道？就是爲了讓自己在孝道中越來越無我、越來越無我。如果我們在孝道中越來越有我，那就不要這個孝道了，因爲我們違背了聖賢的教導。如果我們孝敬了父母，馬上就去向鄰居家顯擺：「我剛纔給我媽媽端了碗水耶，你不知道吧？你不知道怎麼可以呢？我做了這麼偉大的一件事情，你居然不知道？那是不可以的。你必須知道，你現在停下來，我要告訴你，我剛纔端了一碗水給媽媽。」如果這樣，那我們明天最好別端這碗水了。因爲我們端了這碗水，反而大大地增加了我們的自我，讓自我獲得了一次少有的強化，我們違背了孝道。反之，如果我們端了一段時間的水，發現自己越來越無我了，那就證明我們走在了正確的孝道上。

所有的事情都是這樣，從之前學習的「天子章」到「諸侯章」，包括我們正在學習的「卿大夫章」，以及將要學到的第五章「士章」、第六章「庶人章」（「庶人」就是普通老百姓），都是這樣的目的。自天子以至於庶人，就是從最高的政治領袖到普通的平民百姓，雖然各有各的孝道體現方式、孝道踐行方式，但無論是什麼樣的孝道體現方式和踐行方式，有一個貫穿始終的根本精神、根本理念是共通的：我們必須在這些孝道、孝行中，越來越無我。如果我們越來越有我了，那就完了，那就違背了孝道的精神。違背了孝道的精神，結果是什麼呢？結果就是，我們越來越背離了通過道德覺醒來實現生命覺醒這一條解脫之路，這就是對我們違背孝道的處罰，而且是當下的處罰、立竿見影的處罰。我們的自我增強一點，我們就距離道德覺醒遠了一步，那麼就距離生命覺醒遠了一步；反之，如果我們在孝道實踐中越來越無我，那麼我們距離道德覺醒就近了一步，距離生命覺醒就近了一步。就這麼簡單，就這麼立竿見影：衹要無我一分，就獲得一分道德覺醒；一旦獲得一分道德覺醒，立即就實現一分生命的覺醒和解脫。它是立竿見影的，因此儒家選擇入世以成聖，就在待人接物中、上慈下孝中實現生命的覺醒和解脫。

因此，我們這個身體、家庭、國家、天下，都是儒者實現生命覺醒的修行道場。不像佛家和道家，衹有山洞和道觀纔是他們修行的道場，儒家是就著這個身體而成聖，就著這個家庭而成聖，就著自己的職業、職

位、身份而成聖。如果你的職位是卿大夫，那你便就著卿大夫這個職位而成聖。如果你很幸運，你生下來就是諸侯國國君的兒子，尤其是長子，那就更幸運了，因爲過去都是傳承製，諸侯國國君一死，你就順理成章地繼承了他的爵位，成了新一任的國君，那麼很好，你便就著你這個國君的身份而成聖。如果你生下來就是天子，那就更好，你便就著你這個天子的身份而成聖。也就是說，自天子以至於庶人，皆可成聖，皆須成聖。

這個「須」是必須的意思，因爲成聖是生命的終極歸宿、終極目的，任何人都逃不掉，你必須成聖。衹有成聖才能解脫，才能覺醒，才能圓滿，不成聖是不行的，這個地方由不得你耍脾氣、耍性子。如果你說「我就是高興不成聖，我這會兒忙著呢」，這是不可以的。所有的人——自天子以至於庶人，都要就著自己的職業，就著自己的家庭，就著自己的身份而成聖：我們統而言之曰「外王之道」，就是在「修齊治平」中成聖的意思。

儒家除了「修齊治平」這條外王之道外，還有一條內聖之道。內聖之道就叫「格致誠正」，它很類似於佛家的禪定之路和道家的內丹之道。所謂「內聖之道」就是往內修，在慎獨中獲得成就。它牽扯不到你的家庭，牽扯不到你的爵位，牽扯不到什麼外在的身份地位，就是一個人在家裡靜靜地慎獨，在往內的慎獨中不斷地省察克治、不斷地致良知、不斷地格物（格除心中雜念之物）以呈現良知，由此而成聖。這就是內聖之道。

我們一開篇就開宗明義地說，孝道是外王之道，雖然它偏向於外王，但是並不反對內聖。不是說我們在做國君或是做卿大夫的時候，不需要做這個致良知的內聖之道，不是這個意思，我衹是說它偏向於外王。那麼，《大學》《中庸》是重點給我們指示、開示了一條內聖之道，就是內在成聖之路；而《孝經》是重點給我們指示、開示了一條外王成聖之路，簡稱「外王之道」，或曰「孝道」。我們一再強調「外王之道」和「孝道」完全是同義詞，所以，外王之道就是孝道，孝道就是外王之道。

因此，我們尊敬的孔夫子就給我們開示，如何一步一步通過外王之道——「修齊治平」以成聖。他先從「天子」講起，再到「諸侯」，再到現在的「卿大夫」，再到「士」，再到「庶民」，也就是俗話說的「草民」「百姓」，每一個階層如何踐行外王之道以成聖，他都指示得清清楚楚。比如，作爲一個普通草民、普通百姓，如何就著自己這個草民身份、百姓身份而成聖，而獲得道德的覺醒，而獲得生命的覺醒，夫子都有詳細教導。概而言之，無論是哪個階層，都是不離此身、不離此家、不離此國、不離此天地而成聖，這是儒家的道路。與儒家不同，佛家和道家都是暫時離開家庭、離開國家、離開人群，單獨到寺廟中、道觀中、山洞中、人跡罕至的森林中禪修以成佛，這是它們的道路。前面我們說過這個問題，就是這些道路各有各的優點和缺點，我們在這裡就不再重複闡述了。因爲現在我們講的是儒家，所以就重點向大家闡述清楚，儒家就著這個身，就著這個家，就著這個環境，就著這個工作和職業，就著這個身份和爵位，如何來成就聖賢，如何來獲得生命的覺醒和解脫。

回到正文，「夙夜匪懈，以事一人」，在這裡我們可以把「一人」改成「一國」或「一事」。就是說，我們可以在完成一項偉大的事業的過程中實現成聖。但有幾個要點須注意：第一，這個事業必須是利益萬民的事業；第二，必須是偉大的神聖的事業，必須是永久的或長期的事業；第三，必須是艱難的事業，很容易完成的事業不行，因爲這樣的事業沒有質地、沒有硬度，鍛煉不出無我來。這個事業非得有相當的艱難度才行，因其艱難，所以莊嚴，所以神聖。要越艱難越好，就像愚公移山一樣，得找個硬骨頭啃一啃，最好是找個能啃一輩子的骨頭，甚至是子孫後代都得啃的骨頭，這樣的事業最好。因爲我們的無我，必須在長期的艱難中才能夠逐步逐步地把它鍛煉出來。若是太容易了，無我都還沒鍛煉出來呢，這個事就做完了，這樣是不行的。它是借事修行，這就是儒家的偉大之處。

儒家是借一切能借的事——借身體、借家、借事業、借國等等，來實棧道德，從而通過道德覺醒來實現生命覺醒，這是儒家公開的秘訣、秘密。之所以說它公開，是因爲它早就在《孝經》《大學》《中庸》等經典裡被闡述得很清楚，所以它不是秘密。但是，它又是秘密，因爲即使它在經典裡被公開說得很清楚了，很多人卻不能理解爲什麼儒家跟道德幹上了，因爲不理解，所以它就成了秘密。

我很小的時候，還沒有離開定遠老家的時候，接觸過很多學者，我在十八歲以前就對他們有所接觸了。有一個學者就說過他對儒家的一個看法，他的看法很有代表性，至於是誰說的我忘了，總之是某一個學者說的。他說：你們不要學儒家，爲什麼呢？因爲儒家有德癖——所謂的「道德癖好」，簡稱「德癖」，學儒家學久了，你們容易學出一個病——道德病，所以你們不要學儒家。這是對儒家的一個非常嚴重的誤解。話說回來，這句話好像也沒錯。因爲儒家它就是揪住道德不放呀，可不就是「德癖」嗎？但這衹是不明儒家真相之人的看法，事實上它不是德癖，那爲什麼儒家要揪住道德不放呢？因爲道德是儒家的大法呀！什麼法？生命覺醒和解脫之法，我們把它概括爲一句話：通過道德覺醒來實現生命覺醒。

如果你吃不透儒家這個根本宗旨、根本精神，那麼呈現在你眼中的儒家可不就是一堆教條嗎？可不就是一堆道德說教嗎？如果你抽掉了儒家這個根本精神，也就是抽掉了通過道德覺醒來實現生命覺醒這個靈魂，那麼它剩下的就是一堆乾巴巴的道德教條，你學久了可不就是個德癖癥患者嘛。所以這個學者也沒有說錯。但是，他沒有說錯是有前提的：缺少了我上述教導的前提下，也就是在我說出上述教導之前，他一點都沒錯。與這個學者持有同樣觀點的人，不是一個兩個，而是相當多。整個社會，從「五四」開始到現在，這樣的人一茬一茬地冒出來，無論他們是左說右說，還是前說後說，其根本精神就一句：這個儒家有道德癖好，就是俗話說的「儒家有病」。什麼病？道德病，因爲它滿嘴道德教條。客觀來講，如果抽去了儒家通過道德覺醒來實現生命覺醒這個靈魂，他們真沒說錯。

不僅我們中國人是這個觀點，其實西方人也是這個觀點。就是說，西方人看中國文化，尤其是看中國儒家文化，也是一堆教條，就在那裡進行道德說教，弄得人很煩。儒家總是告訴我們，這個不能做、那個不能做，這個要這樣、那個要這樣，很束縛人，把人搞得很僵化、很教條、很沒有個性，這樣很不好。但這衹是儒家之皮毛，不是儒家之精神，儒家之精神恰好和它表面所呈現出來的樣子相反：它是來解放我們的，是來解脫我們的，是來成長我們的，是來成熟我們的，不是來束縛我們的。如果你僅僅把它看成是束縛我們的教條，那是因爲你不理解儒家，這是對儒家莫大的誤會。現在包括很知名的學者都有這樣的誤會，很是麻煩。

這個現象要糾正過來，不是一天兩天所能完成的。所以，吾道艱難，任重道遠。糾正世人對儒家如此深重、如此頑固的誤會，不是一天兩天一蹴而就的事情，這是一個長期的事情，甚至用五十年到一百年的時間，都不知道能不能小有所成。我工作了這麼多年，奔走呼號了這麼多年，可謂收效甚微。像「儒家是束縛人的」「儒家是德癖癥患者」等類似的對儒家誤解的聲音，遠遠大於我們的聲音，遠遠多於我們的聲音，所以我們那一點小小的聲音，迅速就被那些對儒家誤解的聲音所覆蓋了，所取代了。

但是，不管這件事有多艱難，我們的工作還得做。這既是對自己負責，也是對親人負責，也是對國家和民族負責，更是對人類負責，更是對子孫負責。我們要給子孫一個正確的儒家觀、一個正確的聖賢觀，讓他們在聖賢中獲益獲利，讓他們在聖賢指引的道路上實現生命的覺醒。這不是虛幻的、假設的、空想出來的價值，這是實實在在的價值，而且是與每個人，甚至與狗和貓在內的一切生物，都息息相關的偉大事情。因此，儘管我們人輕言微，還是要繼續奔走呼號——接著奔，接著走，接著呼，接著號，一直號叫到讓別人聽見、聽明白、聽到心裡去爲止。這就是我們這一代人在文化思想和道德上的責任與使命，這就叫「夙夜匪懈，以事一人」。

縱觀全人類，儒家是唯一一個通過道德覺醒來實現生命覺醒與解放的思想體系，而且是極其完備、極其成熟、極其豐富的思想體系。所以，我們必須把它很好地弘揚下來。這句話很重要，我再說一遍，以示重視：儒家思想體系，再廣一點講，就是包括堯舜禹在內的整個中華文明體系，是全人類唯一一個指明、說透了如何通過道德覺醒來實現生命覺醒的思想體系，或者叫文明體系。儒家一旦被我們打倒，孔家廟一旦被我們打倒，一旦被我們扔到垃圾堆裡，實際上，一條通向生命解脫和覺醒的光明大道，就被我們毀壞和拋棄了。如此，我們將永遠像豬狗等動物一般被束縛在我們身心的無明、習氣、業障中，被重重束縛像牢獄一般地困在這個身心中，從生到死，受盡苦難，不得解脫，永無超生之法。

反過來說，如果我們把儒家孔孟之道、聖賢之道，也就是通過道德覺醒來實現生命覺醒之道，重新再找回來，重新再接續上，傳授給世人，彰顯給世人，指示給世人，這不論於己、於家、於國、於天下、於子孫，皆功德無量，就是其功德無論怎麼評價都不爲過。這纔是真正的「救人一命勝造七級浮屠」的偉大事業。讓每個人在內在實現道德覺醒，就等於是挽救了他、拯救了他，讓他從重重無明之監牢中、習氣之監牢中，破牢而出，獲得解放。這個事業已經不可以用金錢計算了，縱使人世間所有的金錢、所有的財富加在一起，都沒有拯救一個人的生命價值那麼大，因爲生命無價。任何一個微小的生命，哪怕一條狗的生命、一條貓的生命，都不是金錢所能買來的，你用多少錢都買不來，你用多少財富都買不來，生命是無價的，不可以用外在的財富金錢同等兌換。生命的價值甚至超過銀河系，即使你把整個銀河系拿來，想換一個人的命都不可能，因爲生命是超越一切價值的，這就是生命的無上莊嚴。

再說回來。《詩》云：「夙夜匪懈，以事一人。」這句話非常類似於佛家的「精進度」。讓自己投入一個偉大的事業中，在這個偉大的事業中廢寢忘食，忘記身心，忘記自己。——要的就是這個結果，要的就是這個「忘」，不斷地忘、不斷地忘、不斷地忘，最後徹底把我丟掉，徹底實現無我，在無我中實現生命的覺醒與解脫，這就叫「精進度」。

前面不是說佛家的成佛之法有「六度」嘛，所以它不是說只用某一度，一般情況下都是「六度」并用。儒家也是這樣，儒家也沒有說單獨用一個「精進度」就能成聖了，「精進度」衹是其中一個重要因素，並不是唯一要素。它是諸般要素中很重要的一個要素，因爲卿大夫是要協助國君治國理政的，所以他們正好可以利用這個身份和職業，上爲君爲國、下爲民辦事，而且辦的都是國之大事。在這些國之大事中，逐漸逐漸地忘記自己，在精進中實現生命的覺醒。這就是把覺醒之道和自己的職業有機地結合了起來。如果你只是一個庶民，你想參與到一個偉大的事業中，你還不配，你還沒機會。因爲你就是一個草民，國家大事怎麼輪得上你呀？所以你想晝夜不息處理國之大事還沒這個機會，衹能趕緊歇著去。但卿大夫就不同，因爲他們是協助國君辦理大事的，所以他們正好利用這個職責、職業，在一項一項利國利民的大事中，「夙夜匪懈，以事一人」，或者「以事一事」，在這個偉大的事業中不斷地精進、精進、精進，最後忘記自我，而獲得成就。

士章第五

「資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長（zhǎng）則順。忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀（sì），蓋士之孝也。《詩》云：『夙（sù）興夜寐（mèi），無忝（tiǎn）爾所生。』」

士章第五。

「士」的稱謂經歷了很多的變化。周朝時期，士是次於卿大夫的最末一等官階，有上士、中士、下士三級。由此可知，「士」是最下層的統治者，是王朝和諸侯國中面向庶民（平民百姓）負責處理具體事務的人員，如《周禮・秋官》中的鄉士、方士、朝士、都士、家士，指的都是官名。但這是狹義的意思，就廣義而言，當時的「士」還是對各種有特殊技能和知識者的通稱，如武士、智士等，故而《春秋公羊解詁》講：「德能居位曰士」。[①]

用現在的話說，廣義的「士」在古代就是知識分子，屬于思想家、哲學家、藝術家這一階層，專門構成了一個「士階層」。士階層是低於卿大夫、高於庶民也即普通百姓的階層。士還可分爲兩大類：一類是從事武的，叫「武士」；一類是從事文的，叫「文士」。

儒家的士既包括文士，也包括武士，但主要指的是文士。因此《孝經》這裡所說的「士」，也首先是指文士而言，同時也是最下層的統治官階。儒家的儒者就自稱爲「士」。儒家的士的確是知識分子，但不能說它就等同於現代意義上的知識分子，它跟現代人所說的知識分子大不一樣，我們姑且稱之爲「有責任、有擔當、有追求、有理想、有奉獻精神的知識分子」。而現在的知識分子，前面的「有責任、有擔當、有追求、有理想、有奉獻精神」這一串定語都沒有，充其量衹是認識幾個字，根本沒人格、沒教養、沒品行、沒目標，總之，這些士之何以爲士的重要素養他們一個都沒有。讀了幾本小書，記住了一些名詞概念，一輩子就靠販賣這些名詞概念以及這幾本小書過日子，這是當今絕大多數知識分子的現狀。

但過去的知識分子不是這樣的。過去誰要成爲一個士，都首先要飽讀詩書——飽讀詩書只是一個起點，這是不用說的，一個士如果連詩書都沒讀過幾本，那是不可以的。但是，在飽讀詩書這個起點上，他還要有極高的責任心、極高的道德素養、極高的理想追求才可以。那麼他的理想追求是什麼？就是成爲聖人。

在過去，就是在孔子之前，以及孔子之後相當長的一段歷史時期，士都是有著非常清晰的人生目標的。這個清晰的人生目標就是：我學這些詩書是爲了成聖的，我不是爲了學習而學習的。在那個時代，這一點是大家約定俗成的共識，根本不用多說什麼就能明白。就是說，一個士一定是以追求成聖爲自己的最高理想。至於我確立了這個理想之後，是不是能達到我不知道，什麼時候能成爲聖人我也不知道。我只知道，那是我的理想，我要晝夜不停地朝那個方向去奮鬥。所以，我要不斷提陞我的人格、不斷提陞我的品行、不斷提陞我的道德素養，要進一步喚醒道德，實現更深、更高、更廣的道德覺醒。我學這些知識，尤其是學這些聖賢教導和經論，是爲了更好、更快、更徹底地實現道德覺醒的，我不是爲了讀書而讀書的。因此，在孔子之前和孔子之後的相當長一段時間裡，士子們都能自覺地認識到：讀書不是爲了學幾個空名詞、空概念的，學習這些聖賢經論是爲了盡快地實現道德覺醒和生命覺醒的。

只是隨著時間的推移，越往後士子們就越丟掉了自己的理想和目標。特別是到了清朝時期，尤其是清朝的康雍乾時期，經歷了一段相當長時間的嚴峻的文字獄[②]階段。自從清朝實行文字獄之後，讀書人、士子們

---

① 參見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 21 頁。

② 所謂「文字獄」，簡言之，即以文字得禍。在詩文或其他文字中，隱含譏諷污損朝廷之意，即遭嚴懲，禍及全家，甚至殃及家族。此類事件，稱爲「文字獄」。它的特徵是：罪狀由當權人物對文字的歪曲解釋而起，證據也由當權人物對文字的歪曲解釋而成。一個字或一個句子,一旦被認爲誹謗皇

就開始以辭章爲業，不再以聖賢爲業了。這是清朝康雍乾時期的文字獄，所帶來的一個極爲明顯而重大的歷史性轉折。中國文化、中國文明，在這一場持續一百多年的極其嚴厲的文字獄中，受到了重大的打擊。當時一個文字獄，有時候就能殺死幾百人，甚至上萬人，就是很多人受牽連——他們要麼被投入大獄，要麼被誅殺九族，這是非常嚴厲的刑罰。在這一場持續百年的刑罰之後，幾乎再也沒有人把聖賢作爲讀書之目標了。那以什麼爲目標呢？以辭章本身爲目標。用現在的話說，就是爲了學知識而學知識，讀書就是爲了混口飯吃的。文字獄之後，又持續了一百多年，一直到清朝滅亡，大家都是以辭章爲業。就是會背幾句詩，會謅幾句文，會寫一點咿咿呀呀的空洞無物的小八股文，拿著這個東西在私塾裡當個老師混口飯吃，僅此而已。

到了清末民初，爆發了一個意義重大的「五四」運動之後，大家連辭章、辭學也不搞了，直接全面往西看，引進西方文化，一口氣引進到現在。至此，中國傳統文化、士的精神基本被摧毀殆盡。這就是中國文化史、思想史、文明史在近當代的一個大脈絡、大轉折、大發展。

那麼，我們現在學習的是《孝經》的「士章」，首先就要對「士」有一個清晰的理解和定位。我們要清楚，過去的士與我們現在僅僅會讀一點書、記住一些名詞的所謂「知識分子」，比如什麼大學老師、作家、散文家、編輯、詩人等所謂的「文人階層」，可以說有著本質上的差別，而且幾乎在所有的方面都有差別。現代人對待書的態度跟古代人對待書的態度有著極大的差異、極大的不同。

我就見過很多個喜歡藏書但從不看書的人，他們家裡有一屋子一屋子的書，但就是不看。我是怎麼知道的呢？我經常向他們借書，借書的時候，就發現有些書的紙張還粘在一起，沒有裁開，這就證明這些書他肯定沒有看過。他要是看過，粘在一起的紙張他肯定會裁開，沒裁開就說明他沒打開過。還有的就是連保護封面的那個薄薄的塑料膜都沒撕開，那更加證明他根本就沒打開過這本書。所以，雖然他們有一屋子一屋子的書，但衹是爲了附庸風雅，客人來了就炫耀：「看，我這一屋子的書！」現在連書都變成一種炫耀了，可見我們墮落到了什麼程度。文人炫書與富人炫富，其實沒有任何差別。富人是怎麼炫富的呢？客人來到家裡，就把家裡收藏的古董拿出來炫耀：「看，我家裡有好多珍品！」以此證明他有錢。富人炫財富、炫古董，文人就炫書。書不是用來看的，竟是用來炫的，現在的文人都墮落到這個程度了。這些文人就連士的最低標準也沒達到，根本不配稱作「士」。

古代的士有著極高的道德素養和精神追求，人格非常高尚。他們是以追求成爲聖人——再不濟也得是以成爲大賢爲自己的人生目標，根本就不會炫耀知識。知識難道還可以炫耀嗎？如果你告訴孔子七十二大賢說「我們 21 世紀那個時代，書不是用來看的，是用來炫耀的」，他們會震驚得下巴掉到太平洋——「書怎麼是用來炫耀的呢？書不是用來讀的嗎？知識怎麼能炫耀呢？」

帝或諷刺政府，即構成刑責。文字的含義不在客觀的意義，而在當權人物的主觀解釋。「文字獄」在清以前屢見不鮮。秦代的焚書坑儒、三國的嵇康案、北魏的「國史之獄」、宋代蘇軾的「烏台詩案」等均可定義爲「文字獄」。相比之下，清代是中國歷史上文字獄最爲嚴重的朝代。

清朝統治者是以少數民族的身份入主中原的，他們的統治帶有鮮明的「部族」特點，即他們所有的政策都以維護滿族人的統治地位爲最優先的選項。因此，清朝前期的統治者在開疆闢土、發展經濟的同時，也製造了大量的文字獄，以鉗制人們的思想。比如，雍正時期的禮部侍郎查嗣庭出任江西考官，出了一道「維民所止」的考題，結果就因爲這道考題遭到殺害，原因是有人將「維」和「止」兩個字解釋爲要去掉「雍正」的頭。乾隆時期，文人全祖望諛文歌頌順治，其中有一句「爲我討賊清乾坤」，這個句子也差點兒讓他喪命。因爲乾隆認爲全祖望「竟敢冠賊字於清字之上，尤爲悖逆」。清朝前期的幾代皇帝，一共製造了大大小小一百多起文字獄，很多讀書人因爲諛文、寫詩而被處斬，他們的家人、朋友和學生也都遭受了株連。

清朝統治者製造的文字獄摧殘了中國的思想活力和文化創造力。中國古代的士大夫，原本有以天下爲己任的情懷和氣節，在清朝大規模文字獄的高壓下，只好放棄崇高的理想和士人的擔當精神，轉而做沒有風險的考據學、金石學等遠離政治的學問。時間一長，讀書人便從有節操的士大夫變成了甘心爲皇權效命的奴才。乾隆皇帝甚至在組織編纂《四庫全書》之時，仍然不忘以專制者的心態來閹割中原文化。乾隆皇帝命人把所有重要的書籍搜集完整，重新編寫一套有史以來最大的叢書，取名《四庫全書》。《四庫全書》分經、史、子、集四部，基本上囊括了中國古代圖書的所有種類。可就在整理古籍的同時，乾隆命人乘機銷毀對清朝統治者不利的書籍。可以說，乾隆組織編纂《四庫全書》，表面上是在做一項浩大的文化工程，可實質上是對中國古代書籍進行了一次大審查——凡是不利於清朝統治者的古籍，一律銷毀。有人統計，乾隆編纂《四庫全書》時，銷毀的書籍有十五萬冊之多，此外還銷毀版片一百七十多種，八萬多塊。同時，乾隆還藉機對明朝檔案進行了系統性的銷毀，致使明朝檔案僅剩三百多件，估計有不少於一千萬份的明朝檔案被銷毀。因此，歷史學家吳晗說：「清人纂修《四庫全書》，而古書亡矣。」

後兩段介紹，見鄭連根：《極簡少年中國史》第五冊《明清興衰》，濟南出版社 2022 年版，第 65—66 頁。

我們儒家有一個重要的概念叫「爲己之學」。什麼叫「爲己之學」？孔子在《論語・憲問》中說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」[①]我們解釋一下這兩句話的意思。「古之學者爲己」：「古之學者」就是指孔子之前的那些聖賢們，「爲己」就是指他們讀書、拜師學藝完全是爲了究明己事。什麼意思呢？用我們現在的話說，就是爲了讓自己活得更明白，爲了讓自己覺醒和開悟而讀書，而拜師學藝。這就叫「爲己之學」。「今之學者爲人」：「今」指的就是孔子那個時代。孔子就感嘆：現在的人學習可不像古人那樣了，現在的人學習都是爲了「學成文武藝，貨與帝王家」，就是把文藝、武藝甚至包括自己，都當成一個貨物一樣地出售給帝王。爲什麼出售給帝王？因爲帝王有錢有權，可以給他俸祿、給他權力。要是賣給老百姓，老百姓既給不了他錢，也給不了他權。所以是「學成文武藝，貨與帝王家」。孔子就把這種學習態度稱爲「爲人之學」，就是他學習文藝、學習武藝，不是爲了自己的覺醒，不是爲了究明己事的，而是爲了讓自己變得更有價值，從而拿到更多的俸祿、獲得更高的報酬、得到更高的職位。

古代的士或曰士者，絕大多數都是「爲己之學」者，衹有極少數是「爲人之學」者。不像我們現在，幾乎所有人學習都是爲了「貨與帝王家」，當然現在主要是「貨與企業家」，意思就是賣給企業家，因爲企業家有錢嘛。過去沒有企業家，過去衹有位高權重者才有錢，因此就「貨與帝王家」。現在，我們就是想盡一切辦法找到大企業家：「你看我能當你的職業經理人不？」一旦對方說 Yes，他馬上月薪百萬，就達到自己的目的了，這就叫「學成文武藝，貨與企業家」。實在不能賣給這一家，賣給另一家也行，反正誰有錢他就賣給誰。

這都不是士，士是不售賣的。士是學書、學文藝、學武藝的，但不賣，貴賤都不賣。爲什麼？我學這些東西是爲了自用的，是爲了讓自己實現生命覺醒而進行的必要學習，這與別人沒有關係。真正的士對於這種把文藝和武藝當作財富一樣地去出售的行爲，是十分鄙視的，認爲這樣的人相當墮落，背離了聖賢教導、背離了大道，證明他不知道學習之本義是什麼。學習之本義就四個字：究明己事。除此之外都不叫「爲己之學」，甚至都不可以被稱爲「學」，他就不配被稱爲「學士」「學者」，他衹是一個販賣知識的商業販子，不是真正的學者，真正的學者就一個目的：究明己事，以達聖賢。

我們當代是一個很悲哀的時代：無論是學佛、學道、學儒的人，還是談佛、談道、談儒的人，還是教別人佛、教別人道、教別人儒的人，我幾十年來就沒見到一個是爲了究明己事的。那不是爲了究明己事，是爲了什麼？就是把佛家、道家、儒家等聖學，把孔子、釋迦牟尼、老子等聖賢，全部用來作爲實現自己財色名利的手段和工具。通俗地說，就是利用聖賢及其聖學，來達到自己私心私利之目的。幾十年來，我走遍中國大江南北、長城內外，十分遺憾地告訴大家：未見一人是「爲己之學」者。我所見者，無論名聲大小，無論男女老少，他們談佛也好、談儒也好、談道也好，全部是借用老子、借用孔子、借用佛陀和他們的學說來長自己的名聲，以達到自己私心私利之目的。也就是說，他們都是犧牲、變換佛學、儒學、道學等聖學爲己所用，以滿足自己的私心私利。沒有一個人是犧牲自己以滿足佛陀之願，沒有一個人是犧牲自己以滿足孔孟之願，沒有一個人是犧牲自己以滿足老子之願，都是犧牲聖賢以滿足自己，這是這個時代極其悲哀的事！但是，這就是現實，很是麻煩。理應是這樣才對：犧牲我們以遷就聖學、實現聖學，聖學要我們做什麼我們就做什麼，一切言行聽從聖賢的教導。這涉及削誰的足以適誰的履的問題：是削我們的足以適聖賢的履，還是削聖賢的履以適我們的足？是把我們供養給聖賢，還是把聖賢拿來滿足我們的私心私慾？這是大是大非，不可不辨，這不是小事。

每個人都要捫心自問：學儒也好，學佛也好，學道也好，我們學這些聖學的目的是什麼？是用聖賢的這些智慧照亮自己的生命，還是用聖賢的這些文化和思想來提陞自己的名聲、滿足自己的私慾？每個人都要捫

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 154 頁。

心自問。如果是犧牲聖賢，把聖賢之學變爲手段，來滿足自己的私心私慾，那麼就證明我們完全搞錯了聖學的目的。如果是這樣，我們根本就不可能在聖賢的啟迪和教導下，實現道德覺醒和生命覺醒。

爲什麼現在那麼多談佛學的人，卻沒有一個在談佛中開悟、覺醒、解脫？爲什麼現在那麼多談孔孟之學的人，卻沒有一個在孔孟之學中獲得身心的淨化、道德的覺醒、生命的解脫？爲什麼？因爲他們根本就不熱愛佛陀和孔孟。他們之所以談佛陀或孔孟，是因爲佛陀或孔孟能夠滿足他們的私心私慾。如果哪一天佛陀或孔孟實現不了他們的私心私慾，他們會第一個站起來反對。如果反對佛陀或孔孟能夠給自己帶來好處，能夠實現自己財色名利的目的，他們馬上就去反對。而如果哪一天去捧佛陀或孔孟，能夠實現自己的私心私慾、酒色財氣，他們馬上就去捧佛陀或孔孟。

「文革」時期的社會風氣就是這樣，誰反孔孟、打孔孟，誰就能陞官發財，誰就能得到提拔，而且打得越積極越好，所以那個時候所有人都去反孔孟、打孔孟。現在的社會風氣變了，變成誰捧孔孟，誰就能獲得酒色財氣的滿足，因此現在就出現一大批捧孔孟的人。其實他們是同一批人。就是說，現在捧孔孟的和「文革」時期打孔孟的是同一批人。他們打孔孟的目的和捧孔孟的目的都是一樣的，都是爲了滿足自己的私心私慾。衹要能滿足私心私慾，這些人就會見風使舵。這些人很會看社會的風向行事：「文革」期間，一看社會的風向是反孔孟、打孔孟，他們就充當急先鋒，開始到處發表演講，說孔孟是怎麼怎麼壞；同樣是這批人，「文革」之後，一看風向變了，他們就轉過來捧孔孟，說孔孟是怎麼怎麼好。這些人是沒有什麼骨氣的，是沒有什麼原則和立場的，他們眼裡衹有功利。一旦這個時候風向變了，捧孔孟能發財，捧孔孟能出名，捧孔孟能被提拔，他們搖身一變又成了孔孟的擁護者，對孔孟是一把鼻涕一把淚的，感動得不得了。其實這些人如果你去調查調查，就發現他們是「文革」打孔孟的那些急先鋒，都是同一批人。這些人十分齷齪，他們根本不熱愛孔孟，他們衹是熱愛自己的財色名利，爲了實現自己的財色名利，可以無所不用其極：你說要打，他們就打；你說要捧，他們就捧。

再擴大一點講，他們對佛家和道家的態度也是這樣的。如果捧佛談佛能夠給他們帶來財色名利，他們就捧佛談佛。如果哪一天風向變了，說反佛能夠給他們帶來財色名利，這些人絕對是第一批轉變立場的人。這些人是沒有立場或原則的，他們衹有名利。他們既不信佛，也不信道，更不信儒，他們只信名利。爲了追求名利，他們什麼人格、什麼立場、什麼品德都可以立即拋棄。

指望這樣的人去傳承孔孟，怎麼可能？！他們恰好就是孔孟最反感、最厭惡的一批人，這樣的人怎麼能夠吃透孔孟之精神？怎麼能夠與孔孟相應？毫無疑問，他們跟孔孟是沒有相應的。我們從昨天到今天，一直在談儒家一個最爲重要的概念——「感化」，有「感」有「化」纔是一個儒者，纔是一個士。所謂「感」就是感應，而他們對孔孟連最起碼的尊敬都沒有，連最起碼的感應都沒有——沒有生命上的呼應，也沒有身心上的呼應，他們只跟金錢呼應，不跟孔孟精神呼應。這叫「爲人之學」，不是「爲己之學」，所以他們不是士。

我們古代對「士」是有清晰定義的。具體點講，就是在孔子或者儒學那裡，對什麼是士、什麼不是士，都是有明確定義的。像剛纔講的這些牆頭草順風倒的人，根本就不可以稱之爲「士」，他們不配——就算他們讀了一火車的書都不配。士是要學富五車，但學富五車衹是士的前提和基礎，在這個前提和基礎上，人格要站起來，道德要覺醒起來，還有骨頭也要硬起來，要擔當起民族大義，擔當起人類使命。這樣的人，才可以稱爲「士」。不是僅僅讀了兩本書的人，就可以稱爲「士」了。經過講解，我們對什麼是「士」有了一個基本認識。接下來學習第五章的具體內容。

「資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。」

「資」即「資取」，可以理解成「用」。「資於事父以事母而愛同」，就是用事父的態度來事母，使母親也受到與父親一樣的愛戴。通俗一點講，就是你要像愛你的父親一樣愛你的母親，不要有差別呀。爲什麼要強調這一點？因爲在過去男女不平等，女人地位不高，男人地位高。「父」是男人，「母」是女人，所以母親在家庭中的地位比父親低。

在這裡，孔子就提倡男女平等。而男女平等，首先要從父母平等開始。就是先做到父母平等，再做到兄妹平等，最後才到廣義上的男女平等。「以事父的態度來事母」，就是你不要把事父跟事母分爲兩種態度，在這個地方不要分男女，要平等。不能因爲母親是女人就輕慢對待，不能因爲父親是男人就給出更多的敬重。要以同樣的愛戴之心平等地對待父親和母親，而使母親也得到與父親一樣的愛戴。這個「愛」是敬愛，就是你愛你父親跟愛你母親要一樣。這裡面滲透的是男女平等，至少是父母平等的價值觀。

說完「資於事父以事母而愛同」之後，孔子又進一步說「資於事父以事君而敬同」。就是說我們尊敬國君——現在沒有國君了，叫尊敬國家領導人、尊敬國家民族領袖，廣義點講就是尊敬上級，要如同尊敬我們的父親那樣沒有差別。敬和愛還略有差異：愛呢，是情感的成分多一點；敬呢，是理智的成分多一點。

爲什麼你要像尊敬你的父親一樣尊敬君王？因爲「父」代表的是小家，「君」代表的是大家。在過去的父權時代，「父」就是一家之主，「事父」實際上就是事整個家。而「君王」尤其是諸侯國的君王，則是一國之主，「事君」實際上就是事國。孔子教導說，要像事一家之主那樣事一國之主。

「故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。」

大意是，愛母親和敬國君都是從敬愛父親那裡來的，這樣母親就能獲得和父親一樣的來自子女的愛戴，君王或曰一國之主也能獲得和父親一樣的來自人子的恭敬，而父親獲得的既有愛又有敬，二者兼而有之。字面意思是這樣吧。

「故以孝事君則忠，以敬事長（zhǎng）則順。」

「故以孝事君則忠」，「則忠」就是「謂之忠」，字面意思是用事父、事母的態度來事君，就叫「忠」。「以敬事長（zhǎng）則順」，「長」指的是長上，包括長輩、師長，也包括公、卿、大夫等上司、上級；「順」就是順從、聽話，指願意接受長輩、師長的教導、教化。長輩、師長的教導你要聽，就像父母經常教育孩子說「你要聽話呀」一樣，不能父母苦口婆心地說了半天，你什麼也沒聽進去。如果你沒聽進去，枉費了父母的一番教導，這就是不孝。同理，如果師父、師長、老師苦口婆心地給了你一番忠告和教導，你卻沒有聽進去，這也是不孝不忠。從這個意義上講，「順」的意思就是要孝要忠，就是長輩、師長給你的規勸、給你的忠告、給你的教導，你要敞開心胸接受，要真聽真做。不聽不做就是陽奉陰違，陽奉陰違就是不忠不孝，就是無德，就是品德上有虧損。

「故以孝事君則忠」這句話是孔子說的，過了兩千年之後，就到了王陽明這裡。王陽明同樣有一段十分精彩的話，收錄在《傳習錄》（第三條）中，他說：「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便是信與仁。」[①]這句話非常精彩。王陽明說，表面上看我們愛父、忠君、交友、治民是幾回事——見到父親是孝、見到君王是忠、見到朋友是信、見到兄長是悌，好像各是各——孝是孝、忠是忠、信是信、悌是悌，但其實不是這樣的。事實是怎樣的呢？它們是同一個心在不同關係中的呈現。君臣是一種關係，父子是一種關係，朋友也是一種關係，兄弟姐妹也是一種關係，在不同的關係中，我們的心雖然有著不同的呈現，但其實都是同一個心。這個「心」在《孝經》裡被稱爲「孝」，我們姑且叫它「孝心」，

① 〔明〕王陽明著，〔明〕謝廷傑輯刊：《王陽明全集》卷一，中央編譯出版社 2014 年版，第 2 頁。

在陽明那裡則被稱爲「良知」。其實「孝心」跟「良知」是同一個東西的不同稱呼。所以，陽明說，良知在事君謂之忠，良知在事父謂之孝，良知在事朋友謂之信，良知在事兄弟姐妹謂之悌，皆是一良知也，何有二心三心乎？難道還有兩個心三個心嗎？沒有什麼兩個心三個心。你千萬不要這樣認爲：事君是一個心，叫「忠心」；事父是一個心，叫「孝心」或「愛心」；事朋友是一個心，叫「信心」；事兄弟姐妹是一個心，叫「悌心」。如果這樣認爲，你就太機械地理解這個事了，就是把同一個心打成了碎片，這是不對的。陽明告訴他的弟子，正確的理解是：此皆是一良知之心之妙用也。

那麼，把陽明關於妙心、良知之心之妙用的那句話放在這裡解釋，一下就通了。事父之孝與事君之忠，其實是一回事，是同一個良心發出來的。這麼說吧，一個有良心的人，在家見到父親有孝心，那麼他見到君王同樣有忠心，見到朋友同樣有信心，見到兄弟姐妹同樣有悌心；反過來說，如果他見到父親沒有孝心，那麼他見到君王同樣沒有忠心，見到朋友也沒有信心，見到兄弟姐妹也沒有悌心。要是有，全都有；要是沒有，全都沒有。如果有良知、有孝心，那麼這個孝心見到父親，立即就表現爲敬愛；見到君王，立即就表現爲忠誠；見到朋友，立即就表現爲誠信；見到兄弟姐妹，立即就表現爲孝悌，這是一定的。如果沒有良知、孝心，後面這些都沒有。一個在父親面前沒有孝心的人，難道到君王面前突然就有忠心了嗎？難道到朋友面前突然就有誠信之心了嗎？不可能！

就是基於這個原理，過去的君王用人的時候，首先「察其孝悌」，就是考察他在家裡孝不孝敬父母、友不友善兄弟姐妹。如果他不孝敬父母、不友善兄弟姐妹，即使他有多少才華，也不予起用。這就是過去「察孝廉以舉」的人才選拔制度，簡稱「舉孝廉」。

這個制度一開始是很好的，但是搞著搞著它就變質了，「舉孝廉」最後就成了「偽孝廉」。就是說，他在家裡對父母非常孝順，但那是裝出來的，其實他根本不孝順，他完全是爲了當官，才假裝很孝順，他是表演給君王或地方官員看的。當時縣令、府君都有察舉責任，比如說你是縣令，那你就要在你治下的範圍裡明察暗訪，看看誰是孝子，一旦察訪到，就正式上奏折，往上舉薦。朝廷就會接受你的建議起用他或是培養他，給他重要的職位以及相應的俸祿。這個過程稱之爲「舉孝廉」，就是給朝廷舉薦孝廉之人作爲官吏的候補。但是這個「舉孝廉」搞著搞著就變味了，有一些人爲了當官而在家裡表演孝順，其實他根本不孝順。尤其是聽說縣令要來明察暗訪，他就更加賣力地表演，以欺騙縣令。縣令把他列入舉薦名單，他就達到目的了。所以，最後舉薦出來的人都是偽孝廉，根本就不是忠臣孝子，因爲他們都是表演出來的，不是出自真心的。

從朝廷角度來說，這樣肯定不行，因爲舉薦上來的都是騙子，都是表演藝術家，不是真孝廉。因此，慢慢地「舉孝廉」這個選拔制度就基本取消了。取消了這個制度，那朝廷要怎麼取士呢？怎麼知道民間哪些是有真才實學的人呢？那總得有個辦法來甄別呀，所以到了隋唐的時候就出現了科舉制。但是科舉制有個重大的問題，就是考核出來的衹是才學，不是品德。才學跟品德是兩回事：他或許有些知識，他或許有些文化，但是不代表他一定有品德。一個沒有品德又有點小才華的人反而有害，他一旦禍害起事情來，比一般人要嚴重得多，所以說這也不是個辦法。因此唐朝的時候採用的是雙軌制——既推行「舉孝廉」又舉行科考，以最大限度地保證這個人既有一定的才學，又有一定的品德，總之兩者都要有。但是隨著時間的推移，越往後，品德這一塊就越不受重視，特別是到了明清的時候，幾乎不管這個人的品德，只管他的考試成績：衹要考試考得好，朝廷就予以重用。這有個歷史演變的過程。

我們再說回來。陽明的那一段話恰好解釋了《孝經》這幾句話的意思，就是事父、事母、事君其實是發自同一個心。什麼心？良知之心、孝心。孝心用來事父與用來事母是一樣的。如果你事父跟事母是不同的心，就證明你的孝心裡面有雜質，不純潔。如果是一個純潔的孝心，那一定是事父跟事母是一樣的，也一定是事父、事母跟事君是一樣的，也一定是事父、事君跟事友是一樣的。大體就是這個意思。

「忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀（sì），蓋士之孝也。」

「忠順不失，以事其上」，這個「上」既指師長，也指君上，又指公、卿、大夫等所有上司，就是比自己職位高、輩分高的人。這句話意思就是對君上、上司、師長，都要做到忠與順。

「然後能保其祿位」，「爵」和「祿」是不同的。前面講過，周朝時期，「爵」有公、侯、伯、子、男五等，這是可以代代相傳的尊貴等級；而「祿」只止於自己一生，有公、卿、大夫、士幾個等級（註：兩個「公」，一個是爵位，一個是祿位，不能混淆）。什麼叫「祿」只止於自己一生呢？打個比方，我是諸侯國國君，發現你有才華而提拔你、重用你，給你職位、給你報酬和薪水——用現在的話說叫「發工資」，但這個職位和薪水，也叫官職和俸祿，只止於你這一生，不具有傳承性，你死了以後你的孩子不能得到和你一樣的職位和薪水。除非你的孩子也像你一樣聰明，被重新起用，那又是另外的事了。總之「祿」不具備傳承性、繼承性。所以說，「祿」不能繼承，而「爵」則代代相承，這是它們之間的差別。

作爲一個士，國君既可以聘用你，也可以免除你，那麼問題來了：怎樣才能保證你這一生不被免除，乃至不僅不被免除，反而還越來越得到重用？換言之，怎樣才能「保其祿位」，也就是保住你的官職和俸祿？那就要做到前面講的這些忠與順了。這些做到了，就能「保其祿位」，也就是你一輩子都不會被免職，不僅不會被免職，反而職位還越來越高，越來越受到君上的重用和重視。

「而守其祭祀」，字面意思就是守護好在家族中祭祀先祖之權。這裡的「祭」和「祀」略有差別：「祭，際也，神人相接爲祭。祀，似也，言祀者似將見先人也。祭祀，指備供祭品，祭神供祖的活動。無牲而祭稱爲『薦』，薦而加牲稱爲『祭』。《禮記・祭統》言：『是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時，明薦之而已矣。祭者，所以追養繼孝也。』各種等級的人祭祀的对象不同，《禮記・曲禮下》言：『天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀（五種神祇，具體神祇各文獻記載不一，如有戶神、灶神、土神、門神、行神），歲遍。諸侯祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。』祭先，就是祭祖。」[①]此外，《說文》講：「祀，祭無已也。」「祀」更多地指一年中的常規祭祀。

所以，「祭」是祭天地、祭各種神；「祀」是祀祖先。過去天子是要祭天地的，一年四季、二十四節氣都有「祭」，如春祭、夏祭、秋祭、冬祭，還有年祭。我們現在過春節就有「祭」。爲什麼叫「春節」呢？實際上就是在春天的開始祭天地，所以它本來是爲了祭天地的，慢慢地就演變成過年，也就是過春節了。「祀」是祀祖先，這個「祖先」有狹義和廣義兩種。狹義的祖先是指血緣上的祖先，如姓張的有張氏祖先、姓李的有李氏祖先；廣義的祖先是指我們整個中華民族所有偉大的先祖們。像堯舜禹就是我們全民族的祖先，他們已經不是某一家的祖先，而是我們全中華民族的祖先。祇要是中國人，祇要是中華民族的子孫，一提起堯舜禹，馬上就倍感榮耀——那是我們的祖先。這叫「共有祖先」，或者叫「廣義的祖先」。無論祀狹義的祖先，還是祀廣義的祖先，總之，祇要是紀念祖先的統名曰「祀」。「祭」與「祀」合在一起叫「祭祀」。這是它的字面意思。

「守其祭祀」更深層的意思，就和上一章的「守其宗廟」有異曲同工之妙了。上一章講到卿大夫的一個重要職責是「守其宗廟」，就是讓國祚永存，國運永昌。而士的重要職責不是讓國祚永存，國運永昌；士的主要職責就是知識分子的職責，也就是讓文明永昌。身爲一個國民，士當然要忠於國，這自不待言。但是忠於國不是他的職責重心，他的職責重心是讓文明永昌、文化昌盛，這也是「守其祭祀」更深層的含義。「祭祀」的字面意思是祭天地、祀鬼神，但這裡不是指這個字面意思。守護聖賢傳承下來的文明、文化、道統而

① 參見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 23 頁。

不失，謂之「守其祭祀」。作爲一個士者，使命就是傳承文明，愛國衹是一個國民的身份應有的責任，他只要愛國就行，不做進一步的發展，進一步地讓國運永昌那是卿大夫的事。

這就是古人不同職位、不同身份的職責、分工之不同。因爲卿大夫是大臣，他的職責是念茲在茲於如何讓國運久長；而士的職責是讓文明久長：這是他們身份、職位的不同而帶來的職責、分工的不同。因此這裡面有一個象徵性的用語叫「守其祭祀」，不是說士整天要去祭鬼、祭神，這衹是表面的意思，它真正的意思是傳承文明。讓一切優秀的文明文化，通過士的努力與奮鬥，體現出來、傳承下去、傳播開來，這纔是士念茲在茲的職責與使命。

「蓋士之孝也」。如果一個士，不守住自己的責任與使命、不去傳承文明、不去踐行道德、不去提陞品行、不去拓展境界、不去踐行聖賢教導、不去講說經論以教化子弟，這就是士之失職，就是沒有守住士之孝道。

卿大夫忠孝於國，士忠孝於聖，也就是士要忠孝於聖人和聖學。聖人的著作、聖人的教導，謂之「聖學」。如果你守不住聖學，讓它在你這裡中斷了，那麼你就是不孝。如果國家到卿大夫這裡亡國了，那是卿大夫的不孝。所以說，卿大夫忠孝於國，士忠孝於聖，這是他們的職責、分工之不同。如果你失職，那就是「蓋士之不孝也」，就是你身爲一個士，卻沒有踐行好你的孝道。如此，你生對不起聖賢，對不起子孫；死對不起祖先，對不起鬼神。就是說，你生前無顏見聖賢，無顏見子孫；死後無顏見祖先，無顏見鬼神。爲什麼？你沒有履行好你的職責，你沒有實踐好你的使命，你沒有弄清楚一個士該幹什麼。這也是曾子所說的：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」這就是「蓋士之孝也」的深層含義。

我們現在的知識分子對祖先都沒有責任和義務，對民族對文化都沒有擔當和使命感，都只爲「稻粱謀」[①]。當代絕大多數的學者，都是爲個人的稻粱謀，不再爲國家謀，不再爲文明謀，不再爲聖賢謀，這是一種士的墮落。所以希望中華民族士的精神、士的品德、士的使命、士的職責，能夠重新被喚回。要是再喚不回，我們中華民族的文明、文化就沒有人去傳承，沒有人去擔當，也沒有人去踐行了。衹有真正的士的精神被重新喚回、找回，那麼中華民族的文明、聖學才能有所傳承。因爲士的職責和使命就是傳承聖學，讓我們自己優秀的文明文化得以傳承和普及開來，這都是「士之孝也」。

「《詩》云：『夙（sù）興夜寐（mèi），無忝（tiǎn）爾所生。』」

「夙」：早晨。「興」：起，指起床做事。「寐」：睡覺。「無」：別，不要。「忝」：辱，辱沒。「爾所生」：生養你的人。「爾所生」在這裡有狹義、廣義兩層意思：狹義的意思是指自己的父母，廣義的意思是指自己所有的祖先。「無忝爾所生」，意思就是你沒有辱沒生你養你的父母和所有的祖先。爲什麼沒有辱沒呢？因爲你做到了「夙興夜寐」。

「夙興夜寐」跟第四章的「夙夜匪懈」是一個意思，都是晝夜不息、晝夜不忘的意思。我晝夜不忘什麼？不忘我身爲一個「士」所應擔當的歷史與時代的責任與使命，就是忠於聖學、忠於聖賢、傳承文明、傳承聖學這樣的責任與使命。「夜寐」就是哪怕我晚上做夢了，在夢裡面都沒有忘記這個責任和使命，更不要說白天了，那就更是不可能忘了。晝夜不忘這個責任和使命，臨終時喟然嘆曰：「無忝爾所生」。就是說，到臨死的時候，我很欣慰地長嘆一聲：「哎呀！我這一輩子做得很好，我很好地擔當了作爲一個『士』該擔當的使命與責任，我超額完成了任務，沒有辱沒父母生我養我一場，沒有辱沒爺爺奶奶、太爺爺太奶奶等先人對我的厚望，不錯不錯，我對自己很滿意！」這就是「無忝爾所生」的意思。

---

①〔唐〕杜甫《同諸公登慈恩寺塔》云：「君看隨陽雁，各有稻粱謀。」（見《全唐詩》卷二一六）

這個有點像曾子臨死時的感嘆。曾子臨死的時候，特地召集他的弟子到跟前來，囑咐說：把我的手、我的腳從被子裡拿出來讓大家看看，我的手還在不？我的腳還在不？它們都還在，我做到了「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，我對得起父母的一片厚望和養育之恩。這就叫「啟予足！啟予手！」（《論語・泰伯》）[①]這是什麼意思呢？就是說，我這一生沒有辜負父母對我的一番期望，沒有損害父母給我的這個身體，我做得很好，可以告慰父母的在天之靈了。這裡的「無忝爾所生」也類似於這個意思，就是我沒有辱沒我的父母，沒有令父母失望，反過來還給他們帶來了欣慰。這是字面的意思。

「無忝爾所生」出自《詩經・小雅・小宛》，全文很長，在此就不逐一引述了，我們就瞭解一下這句詩的全句：「我日斯邁，而月斯征。夙興夜寐，毋忝爾所生。」這裡的「毋」通「無」。翻譯成現在的話就是：我天天在外面奔波，月月在外面遠行，起早貪黑不停息，爲的就是不辱沒父母的英名和教導。[②]這是這句詩的字面意思。

這首詩產生於民間，其背景是在西週末期那個動亂時代，作者寫詩對兄弟進行勸勉。具體地講，就是有一個家庭，父母生養了幾個孩子，但不幸的是，父母早早地就去世了。這首詩的作者可能是這幾個孩子中的長兄，在父母去世後，他勇敢地擔起了全家的責任和義務，日日月月地在外奔勞，用我們現在的話說，就是把這個家撐起來。但是，他發現自己的弟弟們染上了酗酒等惡習，行爲鬆懈，不知珍惜，就是對他日月奔波賺來錢財以養育他們的付出並不珍惜。有一天，他非常感慨地寫下了這首詩，以規勸他的弟弟們。這首詩很長，其中一句就是：「我日斯邁，而月斯征。夙興夜寐，毋（無）忝爾所生。」意思就是，我天天在外面奔波，月月在外面遠行，目的就是希望通過一番辛勞把我們這個家撐起來，讓我們所有的兄弟姐妹都過上好日子，以不辱沒我們父母的英名和教導，用現在的話說，就是告慰父母的在天之靈。作者通過這首詩來規勸他的兄弟們，一定要珍惜他的勞動，珍惜這來之不易的生活和越來越好的家，大家都要奮進、要努力。孔子在這裡引用這首詩的這句話，雖然場景和对象改變了——本來是用來規勸兄弟的，現在是用來規勸「士」，但是基本意思是一樣的，孔子也希望身爲士者，要「夙興夜寐，無忝爾所生」。這句詩就介紹到這裡。

① 「曾子有疾，召門弟子曰：『啟予足！啟予手！《詩》云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫！小子！』」楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 79 頁。
② 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社 1998 年版，第 410 頁。

庶人章第六

「用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」

庶（shù）人章第六。

「庶人」是什麼人？就是平民百姓、普通人，過去稱之爲「草民」，意思是如小草一樣又多又廣的民眾。這一章具體闡述的是平民百姓之孝。

「用天之道，分地之利」。

這句話有兩層含義。最初級的含義是，你要充分地利用天時地利來獲得收益，以奉養父母。過去生產條件落後，物資匱乏，財富不足，要做到衣食豐足十分困難，尤其是作爲一個平民百姓，做到這一點是難上加難。那個時候動不動就是天災人禍，比如旱災、澇災、火災、蝗災等等，一旦出現這些災禍，就極有可能全家餓死，或者餓死一半。在過去，能夠順利地躲過天災人禍，而保全父母，乃至保全全家，是需要極大的能力和耐心的。沒有一定的能力和耐心，你是很難做到在一生中都保證全家健康、不餓肚子、豐衣足食、頤養天年的。在這樣的前提下，你就要調動你所有的能力和耐心，最充分地去利用天時地利來獲得收益以奉養父母、保全全家。

其實就算在當代，要想保證全家平安終身都不易。現在比過去科技要發達得多，人類掌握了比過去先進得多的生產技術，可利用的財富也比過去翻了幾千倍、幾萬倍，甚至更多。但就是在這樣的情況下，我們作爲一個普通小百姓，要想保證全家平安終身都是極其困難的，就更不要說在兩千五百年前科技如此落後的情況下，要保全全家有多麼艱難了。艱難到什麼程度呢？艱難到需要晝夜不停勞作，打起十二分的精神，不敢有任何松懈，也就是「夙夜匪懈」。因爲「五四」之前，中國處於農業時代，百姓靠農耕爲生，因此一年四季都在辛勤地耕地、播種、收割，而這些農活都是非常重的體力勞動，身體上不能懶，白天全天都要勞作，甚至半夜都要起來幹活。就算到了現代都是如此，比如我小的時候，我們家父母也都是半夜就起來割小麥、割水稻了，就是天都沒亮，雞叫三遍就起來了，我小的時候都還是這樣。意思是說，我們中國人有吃有喝、實現溫飽的時間也才二十幾年[①]呀。我小的時候都長期餓過肚子，所以，我們真正能吃飽飯是沒幾年的事，而在這之前，幾千年來我們中國百姓幾乎沒吃飽過，都只是吃了個半飽。

像孔子及其之前的時代，百姓想吃飽飯是很難的。所以你身體懶了怎麼能行？要「夙夜匪懈」才行。不光身不能懶，心也不能懶，就是你要充分地調動天時地利等一切因素，要充分地瞭解二十四節氣，才有可能把田種好。因爲中國過去是農業社會，什麼時候開始播種都要根據節氣來：播種早了不行，種子會凍死；播種晚了也不行，收成會不好。所以，你要對天時也即二十四節氣很是精通才可以。此外，你還要對地利有很好的瞭解，要懂得各種水土怎麼利用，就是什麼樣的田地適合種什麼樣的莊稼，你要有很清晰的、很好的認

① 1949 年之前，災難深重的中國大地上到處是饑饉、疾病和貧困。沒有人民的富裕，就沒有國家的昌盛。共和國的開創者將解決溫飽視爲政府和人民同心協力開展和平建設的重要一環。到 20 世紀 70 年代末，國家用於救濟貧困的資金多達四百億元，中國歷史上第一次出現了貧困的大規模緩解。但由於計劃經濟體制的低效率以及「大躍進」「文化大革命」等失誤，直到 1978 年，全國近三分之一的農村人口仍處在貧困境地。就在這一年，中國開始了由計劃經濟向市場經濟轉變的歷史進程，其中農村改革的成功，對中國大規模持續減貧發揮了重要作用。
20 世紀 80 年代中期，國家在家庭承包經營的基礎上，通過鼓勵鄉鎮企業發展、農業產業化經營、發展農民專業合作組織等形式，將這一基本制度不斷充實完善。2003 年，農村經營制度的又一重大突破——集體林權制度改革正式啟動，農地制度的創新和完善從根本上斬斷了中國農民千百年來因無地而產生的貧困根源。也就是說，從 1949 年到 2003 年，經歷了接近六十年的努力，中國才成功解決了數億人的溫飽問題。
世紀之交，中國向世界宣佈：扶貧攻堅目標基本實現，農村貧睏人口的溫飽問題基本解決。對於中國成爲最早實現千年發展目標減貧目標的發展中國家，聯合國開發計劃署曾這樣盛讚：「如果沒有中國的進步，整個世界在減貧方面從總體上說是倒退了。」
參見記者董峻、王希：《中國人民進行 60 年努力成功解決數億人口溫飽問題》，新華社北京 2009 年 9 月 10 日電。

識，這些都需要一定的學問、一定的經驗才行。因此你一定要用心，不用心是不行的，所以說心也不能懶。一言以蔽之，身體不能懶，心也不能懶，身體和心靈都要做到「夙夜匪懈」。這是「用天之道，分地之利」的第一層含義。

「用天之道，分地之利」更進一步的含義，就涉及儒家所說的品德問題了。還是那句話，這裡我只負責陳述，至於你信不信，尤其對於當代人來說，你信不信我不管，我只管盡到身爲一個老師該盡的責任與義務，這是我的孝之道。那麼，這裡具體涉及的是什麼品德問題呢？

在孔子及其之前的時代，所有的聖賢都異口同聲地說：一個有品德的人會得到天幫地助，而實現五穀豐登。如果你品德不夠，情況就是風雨非時，五穀不豐，六畜不旺。爲什麼？你品德有虧。反過來說，如果一個人品德高尚，就會感化天地，最大限度地助他實現風調雨順、五穀豐登。本來一塊地只能收小麥五百斤，但是由於你品德高尚，就能收六百斤。本來這個地方經常發生各種地質災害，就是你所住的地區，因地理上的種種原因，以及當地的小氣候原因，經常容易刮暴風雨、下冰雹，經常容易有雷電，經常容易發洪災，山洪暴發時就把你家的莊稼給沖掉了，打雷、刮暴風雨、下冰雹時就把你家的莊稼給毀掉了，但由於你品德高尚，這些天災人禍就會最大限度地減少，該下大冰雹的只下了小冰雹，該下大暴雨的只下了小暴雨，該起山洪的沒有了山洪。爲什麼會是這樣？仍然是你的德或孝感動了天地、感化了天地，讓自然界盡可能地風調雨順，天地和諧。因爲天地和諧、順暢，所以沒有太多的大災大難。因此你就最大可能地得天之利，而不是得天之害；最大限度地得地之利，而不是得地之害。就是把天地有利的一面更加充分地發揮出來，天地有害的一面最大限度地避免和消除。這樣我們的日子就會得到很大改善，具體表現爲五穀豐登，六畜興旺，家庭和睦，父母長壽。

孝真的有這樣的功能、功德？現在的人是不信的，他們會認爲你把孝說得太神奇了，孝都能改變天地，怎麼可能？但不管有多少人相信，至少孔子、堯舜禹等聖人對此是堅信不疑的，他們認爲這就是生命之道、天地之道、道德之道、孝之道本有之內涵，根本不值得什麼大驚小怪。我們現在的人聽到這樣的說法會驚駭不已，會大驚小怪，但是在聖人們看來，這一點都不值得大驚小怪，而是非常正常、非常自然、理當如此。這是我們古今在觀念上的差異，以及對孝的理解的不同。這就是對天地之利或天地之害更爲深層的理解。

我們再順帶說一下，其實佛家和道家也是完全讚同儒家這個觀點的。就是說，佛家和道家完全認同：若有一個品德高尚的聖人居住在一個山谷裡，這個山谷在聖人的感化下會風調雨順，六畜興旺。這個觀點在佛家的所有經論中都是堅信不疑的。道家也是如此。所以這也可以用來佐證儒家的聖賢，或者叫中國的聖賢，跟來自印度的佛家的聖賢，其觀點是不謀而合的。再廣義一點講，其實西方的基督教和伊斯蘭教的聖賢們也持這個觀點。在《聖經》中有大量這樣的事例，一個有品德的聖人，他是可以改變他所在的天地的：很多病人見到耶穌，疾病就好了；耶穌到某個本來有瘟疫的村子裡，他一來瘟疫就消除了；本來某個村子風不調雨不順的，還經常下冰雹，經常發生各種災害，耶穌一來，就變得風調雨順了。所以，全人類的聖人，不管是東方的聖人還是西方的聖人，都異口同聲地堅定認爲：聖人、品德高尚的人不僅可以改變自己，也可以有效地改變周圍的人和周圍的天地。這與我們《孝經》裡說的孝感天動地、感天化地完全同義，沒有任何衝突。這就是「用天之道，分地之利」這句話深層次的意思。

「謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。」

「謹身節用」好理解：「謹身」可以理解爲慎獨，就是要深刻地修身，不斷地提高自己的道德覺醒、道德素養；「節用」就是省吃儉用，不奢侈，不鋪張浪費。

「以養父母」這個「養」也分幾層含義。因爲養就是孝，孝就是養，合起來叫「孝養」，所以「孝養」的含義就是「養」的含義。「孝養」有這麼三層含義：下之孝養，中之孝養，上之孝養。這就牽扯我們第一章所學的小孝、中孝、大孝了。「小孝」就是盡可能地保障父母的物質需求，具體地說就是讓他們有住、有吃、有穿，讓他們在物質生活上盡可能地不匱乏，但這衹是「小孝」。「中孝」是盡最大的可能讓父母也和你一樣走上聖賢之道，把父母巧妙地引導到聖賢之道上，接受聖賢的滋養與教化，接受聖賢光芒的照耀和指引，讓他們通過道德覺醒來實現生命覺醒。但這還僅僅是「中孝」，不是「終孝」。那麼，「大孝」是什麼？「大孝」就是《孝經》第一章裡所說的「立身行道，揚名於後世，以顯父母」，此乃「大孝」，此乃「孝之終也」。什麼叫「揚名於後世」？就是做一番驚天偉業，給父母增光。因爲你的偉業利益了世人，人們就會時刻感念你的父母，甚至千年以後人們都誇讚你的父母生了你這個好兒子，這就叫「以顯父母」。它的前提是，我們用一生的努力做了一番驚天偉業，用驚天偉業「以顯父母，傳揚於後世」，這是大孝。

這三種孝，當然是大孝比中孝好，中孝比小孝好，至於我們能夠實現到哪種程度的孝，那就要看我們的素養如何了。如果我們的素養很低，我們自己都不知道什麼是道德覺醒和生命覺醒，又怎麼可能把父母規勸、引導到這條道上來呢？那是不可能的。我們最多就是好好工作，多掙點工資回來給父母買點好吃的，就是說，我們衹能實現小孝。要想對父母實現中孝，我們自己也得有幾把刷子才行，就是我們得有點素質、得有點學問、得明白點什麼叫聖賢之道、得讀一點《孝經》《中庸》《大學》等等。我們得懂一點聖賢之道，這樣才能夠善巧地規勸父母，慢慢地把他們也引導到這條覺醒、解脫之道上來，也就是引導到通過道德覺醒來實現生命覺醒這條光明大道、聖道上。再往後就是實現大孝，那我們就更需要素質和能力了。大孝就要求我們得做下不世之功業，才能「揚名於後世，以顯父母」，那需要非常綜合的素養才能做到，那對我們自己的要求就更加高了。所謂「以顯父母」，就是讓父母產生精神上的愉悅，一想起你，馬上就高興得不得了：「哎呀！我那個孩子太給我爭臉了，太給我爭光了！而且他不僅現在能給我爭光，千年以後都能給我爭光！」每每想到這裡，父母精神上就感覺到無比愉悅，這個時候他們在物質上哪怕少吃點都高興，甚至喝涼水都感覺到舒服，爲什麼？一想到自己那個孩子那麼爭氣，吃得差一點、穿得差一點都無所謂了，更多的是感到無比高興快樂。我們以此來孝養父母，就叫「大孝」。因此，孝有小孝、中孝、大孝三種孝，至於能做到哪種孝，就取決於我們的素養、我們的高度了。

總之，「以養父母」這個「養」就是孝養，要用什麼來孝養父母？是用物質來孝養父母，還是用愉快的心情來孝養父母？那就取決於我們素質的高低了。如果我們的素質低了，如果我們自己不成爲聖賢的話，我們連孝都孝得那麼低級、那麼粗糙、那麼膚淺，我們那個孝都是小孝，不值一提。要想實現大孝，前提是自己經過一番努力而成爲聖賢，然後再做出一番不世之功業。

所以，你以爲當個孝子容易呀？那是相當不容易的。我們現在對孝的理解都是典型的小孝：一想到孝，就是給父親買幾件衣服啦，就是給母親買幾隻雞啦，等等，但這是典型的小孝，不是大孝。這就證明我們這個時代把孝的內涵、孝的次第都忘了，不知道什麼叫孝了。現在我們對孝的最高理解，就是給父母買了幾件衣服、提了幾隻雞，但其實這只是孝最低的境界、最入門的程度。說句不好聽的話，這是狗都能做到的孝，更不要說人了。就是說，這是很低級的孝，不是真正的孝。

「此庶人之孝也」，這是一個普通百姓對父母的孝。普通百姓就是這樣的孝——「謹身節用，以養父母」，但這裡面有好幾層含義，不是我們現在所理解的樣子。

「故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」

「故自天子至於庶人，孝無終始」，意思是從天子到平民百姓，孝不分尊卑，永恆存在，無始無終。「無終」就是沒有盡頭，沒有盡頭當然也就沒有開始，所以它是無始無終。孝貫穿一生，貫穿百年，貫穿千年，貫穿整個人類，貫穿由凡夫到成聖的所有過程，就叫「孝無終始」。

孝什麼時候達到終點呢？這要從幾個方面來分析：第一，從境界上講，當你成爲聖人的時候，孝就達到了終點；反之，在成爲聖人之前，它是沒有終點的。第二，從時間、歲月上講，不管是已經成聖，還是沒有成聖，孝都是沒有終點的。比如說，你今天孝了，明天還孝不孝？當然要孝，不管你是不是聖人都要一直孝下去：活一百年就得孝一百年，活一千年就得孝一千年。第三，從「孝之體」上講，它也是沒有終點的。什麼是孝？孝就是良知，此爲「孝之體」。良知怎麼能有終點呢？良知的一個特點就是「其大無外，其小無內」，當然沒有終點了。我們最終是要跟良知打成一片的，是要完全融入良知之中的。我們化入良知，良知化入我們身心，儒家稱此爲「天人合一」。「天人合一」的「天」，在陽明那裡指的是良知，在孔子那裡指的是仁，在孟子那裡指的是本心本性，在《周易》那裡指的是乾坤，在堯舜禹「十六字心傳」那裡指的是道心，在《孝經》這裡指的是孝道。以上所舉的這些概念全部是一個意思：良知就是孝道，孝道就是道心，道心就是仁，仁就是本心本性，本心本性就是乾坤。那麼「孝無終始」就是孔子的仁無終始，仁無終始就是陽明的良知無終始，良知無終始也就是堯舜禹「十六字心傳」中的道心無終始。爲什麼「孝無終始」？因爲人的最高境界就是成聖，而成聖的標志是什麼？就是和「其大無外，其小無內」的良知打成一片、混爲一體、融合爲一：你就是良知，良知就是你。用《孝經》的話說就是：你就是孝，孝就是你；孝外無你，你外無孝。你的整個身心、言談舉止融入孝之中，孝又融入你的整個身心、言談舉止之中，完全混合爲一，如水融入水中、油融入油中那樣，天衣無縫地融合爲一。既然都融合爲一了，當然具有「其大無外，其小無內」之特點，何來終始呢？所以叫「孝無終始」。

「而患不及者，未之有也」，這句話充滿了大慈大悲的內涵，翻譯成現在的話說，就是你不要擔心你做不到，你衹要去做就能做到，從來沒有想做而做不到這種情況發生。就是不用擔心自己想做又做不到、想實現又實現不了，這種情況自有人類以來從未發生過。這句話裡面充滿了大慈大悲呀！聖人先是告訴我們，和孝融爲一體似乎很難，似乎是一座高不可攀的高峰，但是話鋒一轉，又勸告我們，不要有畏難情緒，不要有畏懼心理，衹要我們肯攀登，衹要我們肯努力，那麼實現孝道指日可待，自有人類以來從來沒有肯攀登而沒有攀登上的情況發生。所以叫「患不及者，未之有也。」

這句話放在佛家說，就是衹要想成佛，並爲之切實奮鬥，就沒有人成不了佛。自有人類以來，從來沒見過一個人下定了決心成佛，又付出了相應的努力，卻沒有實現目標的。同樣的意思放在儒家說，就是一個人立志成聖，也即立志通過道德覺醒來實現生命覺醒而成聖，但是經過了一番艱苦奮鬥，卻什麼都沒獲得，成聖仍然遙遙無期，孔子說「未之有也」，就是我從來沒見過這樣的情況。孔子說，我見到的恰好相反，衹要你立志成聖，立志通過道德覺醒來實現生命覺醒，經過一番努力以後，你一定能實現成聖這個目標。有太多太多這樣的例子，可謂舉不勝舉。這些例子都是信心的來源，你不要喪失信心，不要東想西想：也許經過多年的奮鬥和付出，結果卻什麼也沒有。孔子說，這是不可能的，我給你一個放心話，我給你一個承諾，我給你一個保證：你放心地去奮鬥吧，你放心地將全身心投入去「夙夜匪懈」地奮鬥吧，你有一分奮鬥就絕對有一分收穫，有十分努力就絕對有十分收穫，在你之前所有的人都是這樣的，到你這裡也不可能例外，你放心吧。

所以，這句話裡面充滿了聖人對我們的期待和悲憫。聖人就怕我們意志不堅定，前走走後退退——往前走三步又往後退五步，老是患得患失：萬一我奮鬥了很多年，搞什麼道德覺醒、生命覺醒，結果什麼收穫都沒有呢？那我不是上當受騙了嗎？趁這個機會我打打麻將多好呀，跳跳廣場舞多好呀。就是因爲上了你的當，

搞什麼道德覺醒就是生命覺醒，而影響了我打麻將，影響了我跳廣場舞，一影響就影響了我十年——我十年沒跳成廣場舞、十年沒打成麻將，十年以後才發現，我什麼收穫也沒有，那我多吃虧呀！那我損失多大呀！孔子說：NO！別擔心，我給你一個承諾——這是不可能的。這可是孔子給我們的承諾喲，這可是被稱爲「大成至聖」——中國最偉大的聖人給我們的承諾喲。這就叫「未之有也」。

我們凡夫意志不堅定，懷疑心重，尤其我們這個時代的人，疑心是人類有史以來最嚴重的：我們什麼都不信，就是典型的虛無主義者、懷疑主義者。所以對當代人來說，這句話尤其突顯出它不共的價值。

這句話爲什麼放在「庶人章」中講呢？爲什麼在之前的「天子章」「諸侯章」「卿大夫章」「士章」，孔子都沒有拍胸脯保證，而到了「庶人章」，我們尊敬的孔夫子卻拍著胸脯保證：沒事，你儘管去踐行聖賢之道，我保證你能成功，你所擔心的「可能不成功」乃「未之有也」，就是自有人類以來從未發生過。爲什麼放到這章才講這句話呢？前面有一句話已經交代了，這句話就是「自天子至於庶人」，這就涵蓋了天子到庶人的各個階層。也就是說，從天子到庶人各個階層，儘管去踐行聖賢之道，保證都能成功。

整個《孝經》可以分成上下兩大部分，上半部分到此就告一段落。第一章不算，因爲第一章是總述，是開宗明義，是講宗旨、講核心要義的。除了第一章之外，從第二章到第六章，用了五章，分成五個階層，從天子一路到庶人全講完了。

爲什麼要從天子講到庶人呢？因爲這五個階層都是社會身份、社會職業，都是外王的部分，而《孝經》正是指示外王之道的一部大經。《大學》《中庸》是指示內聖之道的兩部大經。至於《論語》和《孟子》這兩部經典就不好歸納了，因爲它裡面既包含內聖之道，也包含外王之道，兩者混合在一起了，內聖之道和外王之道都有。《論語》中有很多篇幅涉及內聖之道，也有很多篇幅涉及外王之道，不好歸納：你把它單純地歸於內聖之道不合適，單純地歸於外王之道也不合適，所以我們姑且稱之爲「渾圓之道」。「渾圓之道」就是既包含外王解脫之道，也包含內聖解脫之道，我們姑且稱之爲「第三種道」。《孟子》也是如此，《孟子》裡既大量地包含著外王之道，也大量地包含著內聖之道，所以也不好把它簡單地歸爲外王的經典，或者歸爲內聖的經典，我們也姑且稱之爲「渾圓之道」。但是《中庸》和《大學》不同，《中庸》和《大學》是典型的內聖之道之經典。而《孝經》則是典型的外王之道之大典、之大經。所以它們皆個性鮮明、宗旨清晰。那麼，從《孝經》這幾章就能看出來，它是緊扣著庶人、士、大夫、諸侯、天子等社會的不同階層而言，讓他們就著各自的階層踐行孝道，以實現道德覺醒和生命覺醒。

我們再往下學習。下面的篇章有重新開始的意思，因此我們就把前六章當作是一個相對獨立的部分，姑且稱之爲「上卷」；從第七章開始一直到結束，姑且稱之爲「下卷」，以做區分。

三才章第七

曾子曰：「甚哉！孝之大也。」

子曰：「夫（fú）孝，天之經也，地之義也，民之行（xíng）也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教（jiào）不肅而成，其政不嚴而治。先王見教（jiào）之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親；陳之於[①]德義，而民興行（xíng）；先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂（yuè），而民和睦；示之以好（hào）惡（wù），而民知禁。《詩》云：『赫赫（hè）師尹（yǐn），民具爾瞻（zhān）。』」

三才章第七。

「三才」，指天、地、人。《易・說卦》言：「昔者，聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭（dié）用柔剛，故易六位而成章。」《孝經正義》言：「天地謂之二儀，兼人謂之三才。」[②]

這章爲什麼叫「三才章」？就是要闡述清楚三個最爲核心的東西——天、地、人，以及它們之間的關係。關於「三才」具體的含義，在下文「天之經也，地之義也，民之行也」的介紹中，會有具體的闡釋。

曾子曰：「甚哉！孝之大也。」

這裡要注意，這是「曾子曰」了，不是「子曰」了。「子曰」就是「孔子曰」，從第一章到第七章基本上全是「子曰」，衹有第一章第三句和第七章第一句不是「子曰」，而是「曾子曰」，也就是曾參說話了。曾子曰：「甚哉！孝之大也。」就是曾子發出了感嘆。

曾子發出感嘆之後，接下來又開始引用夫子的話，也就是這一章的第二段。它的重要性類似於第一章，帶有一定的綜述性。它更進一步地從孝之體、孝之相、孝之用，來闡述了「甚哉！孝之大也」的內涵。

「甚哉！孝之大也」這句話在本章中是一個前置句，本來應該是先引用孔子的這一番話，最後曾子再加以總結：「哎呀呀，這個孝啊，如此博大精深啊！」它這裡把順序弄反了，先感嘆完了，才引用孔子的話。這是古代的一種語體，帶有一定的倒裝性質。其實最好是把這句話放在本章的最後，就是說，先引用孔子的話，經過孔子的一番闡述，最後曾子不由自主地發出一聲感嘆：「甚哉！孝之大也。」

「甚」在這裡做深奧、高深講。「大」就是博大、廣大。「甚哉！孝之大也」，意思就是這個孝啊，不僅深奧，而且博大。曾子的這句話可以換成另一種表述：「夫孝，甚哉！大哉！」就是我沒想到孝之道如此深奧，如此廣大、廣博！這樣表述就會更清楚一些，更好一些。他先說「甚哉」，後來又說「孝」，「孝」說完了又說「大也」，這樣多少有一點點亂。

這是曾子對下面這一段孔子的教導的一種聽後感。孔子給曾子做了下面這一段教導以後，曾子不由自主地發出了一聲感嘆：「夫孝，如此深奧呀！如此廣博呀！」就是這樣。它是怎麼深奧的呢？又是怎麼廣博的呢？請看夫子原話。因爲曾子也是聖人，所以下面這一段話是一個聖人對另外一個聖人的教導，我們要學一學到底是什麼樣的教導能夠讓聖人曾子發出如此稀有之感嘆：甚哉！大哉！

子曰：「夫（fú）孝，天之經也，地之義也，民之行（xíng）也。」

---

① 「於」，有書作「以」。
② 汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 29 頁。

這句經文涉及兩個非常重要的概念，一是「天經地義」，二是天、地、人「三才」。下面對這兩個概念分別進行詳細的介紹。

「天經地義」這個成語就是從這裡來的。[①]「天之經也，地之義也」，就概括爲「天經地義」。經常聽人說：「這些事情還用說嗎？天經地義。」所以「天經地義」這個詞，意思就是理所當然，本來即有，不用說，它生下來就是這樣的。你爲什麼長鼻子呢？這還用問？天經地義嘛！爲什麼狗會咬人呢？這還用問？天經地義嘛！爲什麼花朵如此美麗呢？這還用問？天經地義唄！所以「天經地義」指的是本來它就是這樣啊，這不需要說的呀，本來就有呀。總之，原本如此謂之「天經地義」。

事實上，「天經地義」有兩重含義，一重是後天的含義，一重是先天的含義。我猜測當代的學者，絕大多數會把「天經地義」理解成、詮釋成後天的那重含義。我們分別說一下這兩重含義的內涵。

從後天角度來講，什麼叫「天經地義」呢？「天經地義」即後天的現象世界——自然界和社會的普遍規律與法則，以及對這些普遍規律和法則的自覺遵守、自覺遵循，也就是主動地合乎這些普遍規律和法則而行事、做事。這是對「天經地義」的膚淺化、後天化的理解。

從先天角度來講，什麼叫「天經地義」呢？就儒家而言，它所有的教導、教化、經典論著，都是緊扣先天心性而不放的。它們討論的都是先天心性中本有之內涵與法則，它們皆起源於先天本有之心性，又復歸於先天本有之心性，這就是前面第一章所說的「教之所由生也」。這個「教」指的不是宗教，而是教化。就是說，儒家所有的思想體系、所有的經論，都是從先天本有心性中顯化出來的，最後又都把我們引導到先天本有心性上。那麼，從先天本有心性的角度而言，什麼叫「天之經」和「地之義」呢？心性中本有之法則、本有之屬性，就是「經」和「義」，就是「天之經」和「地之義」。這個時候的「天」指的是先天本有之心性；這個時候的「地」，指的也是先天本有之心性。也就是說，這個時候的「天地」指的是心性中的「天地」，不是指我們抬頭往上看到的那個天空的「天」，也不是我們低頭往下看到的大地的「地」，都不是。它指的是先天心性中的「天地」，這個時候的「天地」不是實指而是虛指，它實際上指的就是心性之本身。

儒家爲了讓大家區別開來，爲了避免讓大家產生誤會，它很多時候不用「天地」這個詞。因爲一用「天」，我們馬上想到的就是頭頂上這個天空的「天」；一用「地」，我們馬上想到的就是腳底下這個大地的「地」：我們很容易產生這樣的誤解。所以，儒家有意迴避使用「天地」，它很少使用這個詞，衹有在個別地方使用，比如《孝經》第七章這個地方就用了一下。那麼它一般用什麼詞呢？一般用「乾坤」，「乾坤」就是心性之別名。因此，我們要清楚的是，當儒家使用了「天地」這個詞，一般而言，它所說的「天」指的是心性之天，「地」指的是心性之地，它是虛指不是實指。佛家也有一個詞叫「心地」，也是虛指不是實指。什麼叫「心地」呢？我們經常聽到諸如「這個人心地善良」這樣的話，那麼，這個「心地善良」的「地」，就不能理解成他的精神裡有一片大地，大地上生長了一些善良。這個「地」也是虛指，它沒有具體的含義。「心地善良」就是心靈善良，不能將它理解成心裡面有一片大地，心裡面怎麼可能有大地呢？同樣的道理，很多時候儒家所說的「天地」這個「天」不是指天空，這個「地」不是指大地，它指的就是心性，以及心性中的屬性與法則。比如，自律道德就是心性中的屬性或法則之一，那個東西就叫「經」，那個東西也叫「義」，就是說，稱之爲「經」也可以，稱之爲「義」也可以。

到了宋明理學的時候，就有一個詞叫「性理」。什麼叫「性理」呢？就是心性中本含的諸般理則，簡稱「性理」，或「性之理」，或「性即理」。那麼「性」與「理」這兩者又有什麼關係呢？我們經常說「性含諸理」，意思就是我們先天的心性裡面所含的理不是一個理，而是諸理、萬理。「性含萬德」或「性含萬理」

---

① 與《孝經》同時期的《左傳》中也有類似的話。《孝經》本章的內容，與《左傳》昭公二十五年，鄭國子大叔對趙簡子的談話近同，衹是《左傳》中的「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也……」中的「禮」字，在《孝經》中爲「孝」字。參見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 29—30 頁；郭丹、程小青、李彬源譯註：《左傳》（下冊），中華書局 2012 年版，第 1967 頁。

這個「萬」不是指一萬的意思，而是指很多的意思，這些理和德確實很多，多到數不勝數。儘管有萬理、萬德，但是這個萬理、萬德也是可以歸納的。它們歸納起來有三大類——真之理、善之理、美之理，也就是真善美三大理。將這真善美中的任何一個拿出來，裡面又含萬理、萬德。

就以美爲例，整個現象世界，包括人類在內的有形、無形的萬物，都是按照美的原則被呈現出來、被創造出來的，所有的事物都是美的，這點十分抽像。雖然萬物都是美的，但是美也有美的局限性。比如說，人認爲美的，豬未必認爲美；豬認爲美的，人未必認爲美。但是他們又都各有各的美：豬認爲美的，我們姑且稱之爲「豬之美」；人認爲美的，我們姑且稱之爲「人之美」；狗眼裡也有狗的美，我們姑且稱之爲「狗之美」。這就出現了很多美：豬有豬的美；狗有狗的美；人有人的美；如果有神的話，估計神眼中又有一種美；如果有鬼的話，估計鬼眼裡面又有一種美。那麼，到底有多少種美呢？答：有萬人就有萬美，有萬物就有萬美。萬美之間既有差異的一面，也有沒差異的一面。它們沒差異的一面是什麼呢？它們都是美，這一點就是美之共性。但是美落實到具體的豬身上、狗身上和人身上時，又有個體之差異，這就是美之差異、美之個性。美之個性是個體美的獨特表達性：美在豬那裡就以豬的形式呈現出來，美在人那裡就以人的形式表現出來……美到底有多少種差異化呈現呢？沒法數，數不過來。有一個事物就有一種呈現，這就是美的差異性。所以，美是集無窮差異性和沒有差異性爲一體，這就是美。

同理，真也是如此，善也是如此。善在事父那裡就變成了愛，在事君那裡就變成了忠，在事友那裡就變成了信，因此它有差異性。但是在差異中又有沒差異的一面，即它們都是良知，都是孝，都是同一個孝心呈現出來的。就同一個孝心而言，它們是沒有任何差異的；但就其表現形式而言，它們又有千差萬別。這就是善的同一性和差異性，善是無窮差異性與沒有差異性的有機結合體。你說善沒有任何差異性，正確；你說善有無窮差異性，正確：這兩者都正確。就像美一樣，你把美理解了，善自然就理解了，真自然就理解了。就其共性而言，說真就是真——真到哪裡都是真，彼此之間是沒有差別的，正確。但是從差異性上講，說真在不同的人那裡有不同的理解、不同的呈現，也對。美也是如此，說美沒有任何差別，美就是美，美就是一個美——全宇宙、全天地就一個美，正確；說美有不同的美——狗有狗的美、豬有豬的美、人有人的美，也正確。也就是說，從差異性上說美，正確；從共同性上說美，還是正確。所以說，美同時具有差異性和同一性，同一性也就是共同性。真善美皆是如此。如果從共同性上講，把所有的美去掉其差異性而看作同一個美，把所有的善去掉其差異性而看作同一個善，把所有的真去掉其差異性而看作同一個真，都是可以的。

也就是說，心性往外呈現的時候只呈現了三個東西：真、善、美。從這個角度講，心性只含三德——美德、善德、真德。但如果說它含萬德也對，因爲美裡面又細分爲無窮無盡的美——花有花的美，雲有云的美，水有水的美，山有山的美……可見，說萬德都說少了，應該是N德，就是無法說的多德。真和善皆如此。因此，說心性含萬德也對。

總之，美有美之理，善有善之理，真有真之理，這個理很微妙。如果把美之理細分下來，那麼豬眼中的美有其法則和特征，人眼中的美也有其法則和特征。這些法則、特征統稱爲「美之理」。善也是如此，善的法則、特徵統稱爲「善之理」；真也是如此，真的法則、特徵統稱爲「真之理」。這個理我們就把它稱爲「先天規定性」，它是來自心性的先天規定。什麼叫「先天規定」？就是一個事物在誕生的時候，其與生俱來的規定性。那麼，事物總共有真善美三種先天規定性。因此，無論它怎麼變化，都必須合乎真善美的法則：它不敢越出美的法則半步，也不敢越出善的法則半步，也不敢越出真的法則半步。這就是「天之經也，地之義也」。

我們說，在現實生活的這個世界中，包括我們自己，並不都是真善美，也有很多假惡醜。那這些假惡醜是怎麼來的？答：假惡醜是真善美缺席的一種狀態，是真善美不在的一種狀態。爲什麼真善美會缺席呢？其

實真善美從來就沒有缺席過。既然如此，爲什麼在我們面前，我們的的確確看到了內內外外有很多假惡醜存在呢？爲什麼我們只看到假惡醜，而看不到真善美——至少沒有看到全部的真善美呢？

佛家說，是因爲有一個東西障礙了我們發現全部的真善美。衹有百分之一的真善美被允許呈現在我們眼裡，而百分之九十九的真善美被霧一樣的東西隔擋在我們的視覺之外，所以我們看不見。但看不見不等於沒有，衹是被某種無形的東西隔擋在我們的視覺之外了。那麼這個隔擋者是個什麼東西呢？佛家說這叫「業障」。就是有一種不好的業，障礙了我們的視覺，使我們看不見那百分之九十九的真善美，而讓我們產生了一種錯覺：這個世界上衹有百分之一的真善美，百分之九十九的真善美都缺席了。那真善美缺席了以後變成了什麼呢？變成了假惡醜。所以，在我們眼裡滿眼都是假惡醜，沒看見多少真善美。因此我們產生了一種錯覺，這個世界肮髒不堪，到處都是假惡醜。

其實假惡醜是不存在的，假惡醜只是真善美缺席的一種狀態。這個世界上沒有一種被稱爲「假惡醜」的東西，衹有真善美不在的狀態。那爲什麼它們又不在了呢？不是所有的事物都是嚴格地按照真的法則被創造出來的嗎？不是所有的事物都是嚴格地按照善的法則被創造出來的嗎？不是所有的事物都是嚴格地按照美的法則被創造出來的嗎？所有的事物——注意，一定要注意是「所有的事物」，包括我們的身體和我們的精神，都是嚴格地按照真善美的標準被創造出來、被呈現出來的，也就是說，所有的事物都是至真、至善、至美。什麼叫「至美」？無以復加的美、圓滿的美，就叫「至美」。什麼叫「至善」？《大學》第一句話的最後半句，就叫「止於至善」。極致的善、圓滿的善、無瑕疵的善，就叫「至善」。同理，「至真」就是極致的真、圓滿的真、無瑕疵的真。

理論上講，所有的事物都是至善、至美、至真的。但現實中，呈現在我們眼中的事物既不至真，也不至善，也不至美，百分之九十九都是醜陋，都是假惡醜。而且，用放大鏡看才能勉勉強強地看到百分之一的善、百分之一的美、百分之一的真，另外百分之九十九全都是假惡醜。

這是怎麼回事呢？這和聖賢的教導明顯有衝突呀。聖賢告訴我們：所有的事物都是嚴格地按照至真、至善、至美的標準創造出來的，所有的事物都是真善美的化身——純粹善的化身、純粹美的化身、純粹真的化身，所有的事物都身兼三職，同時具備至真、至善、至美。但是呈現在我們面前的事物，既不至善，也不至美，也不至真，而且有些事物還相當醜陋，相當噁心，相當虛假。這是怎麼回事呢？儒佛道對此都有解釋：佛家的解釋非常清楚，是業障之故。儒家的解釋是什麼？是習氣之故。儒家說，是習氣障礙著我們看不到百分之九十九的真善美，是習氣把它們都屏蔽掉了。注意是被屏蔽掉了，不是沒有。這百分之九十九的真善美還在那裡，衹是我們看不見。注意啊！它們從來就沒消失過，它們還在那裡。所有的事物自始至終都是至真、至善、至美的，真善美從來沒消失過，衹是被習氣屏蔽掉了。被屏蔽掉多少呢？百分之九十九。對我們而言，屏蔽了多少就缺失了多少，屏蔽了百分之九十九，意味著這個事物的真善美就缺失了百分之九十九。那缺失的這百分之九十九，就在它缺失的同時成了假惡醜——缺失本身就是假惡醜。

缺失多少真善美，就等於擁有多少假惡醜，所以說，假惡醜就是真善美的缺失狀態。這個世界上沒有假惡醜，如果非說有假惡醜，我們衹能勉強地對它下個定義：假惡醜就是真善美的缺失狀態。由於我們眼前呈現的是百分之九十九的假惡醜，衹有一點點的真善美，從而讓我們痛苦萬分。那些假、那些惡、那些丑給我們帶來了無窮的痛苦，假惡醜就是我們痛苦的源頭。

人類爲什麼有種種痛苦？就是因爲我們生活在一個假惡醜的世界裡，這些假惡醜給我們帶來了痛苦。但聖人告訴我們：你白受了這些痛苦！爲什麼呢？因爲這個世界上就沒有假惡醜，衹有真善美，而真善美給我們帶來的是幸福、快樂、智慧和解脫，不是痛苦。爲什麼真善美能給我們帶來幸福、快樂、智慧和解脫？聖人說，這叫「天經」，這叫「地義」，就不再解釋了。就像你問「爲什麼水能淹死人？」「爲什麼火能燒死

人？」這類問題一樣。聖人說，這不用問，這是「天經」，這是「地義」：從火誕生的那一天起，它就能燒死人；從水誕生的那一天起，它就能淹死人。你不要問，這是與生俱來的，因此叫「天經地義」。同樣，爲什麼真善美能夠給我們帶來幸福、快樂、智慧和解脫？不用問，真善美天生就有這個功能，就有這個本事。你擁有多少真善美，就擁有多少幸福、快樂、智慧和解脫；你擁有多少假惡醜，就擁有多少束縛和痛苦。爲什麼？沒有爲什麼。聖人說，不要問了，它就是這樣，這等於沒回答。

真善美就是能夠帶來快樂、幸福、智慧和解脫，沒有爲什麼，這就叫屬性，這就叫功能。真善美就有這種功能，就有這種屬性。你擁有多少真善美，就擁有多少快樂、多少幸福、多少智慧、多少解脫，這個比例絕對不會錯。你擁有百分之五十的真善美，就擁有百分之五十的解脫；你擁有百分之百的真善美，就擁有百分之百的解脫，沒有爲什麼。

真善美都能給我們帶來幸福、快樂、智慧和解脫，這句話很重要！我再說一遍：真善美這三者之中的任何一者，都能夠給我們帶來圓滿而徹底的幸福、快樂、智慧和解脫。爲什麼？不知道。在這個地方就不要問了，這叫「天經」，這叫「地義」，心性就是這樣的。

既然真善美三者都能夠讓我們獲得究竟而圓滿的幸福、快樂、智慧和解脫，那麼就意味著有三條解脫之路，具體到不同的流派就有著不同的偏向。佛家是偏向於通過真之路，也即通過破幻顯真來獲得幸福、快樂、智慧和解脫。我們儒家，也就是從堯舜禹一路傳下來的中華文明之正統，則是通過善之路，也就是通過道德、通過孝、通過良知來獲得幸福、快樂、智慧和解脫。或者說，儒家是緊扣著去惡趨善、抑惡揚善、化惡爲善的方式來獲得幸福、快樂、智慧與解脫。道家是通過美之道，也即通過去丑就美來獲得覺醒與解脫。但這不是說儒家裡面就沒有真，也不是說佛家裡面沒有美，也不是說道家裡面沒有善，它們衹是各自的偏向、重點不同。

但是道家的美之道很早就失傳了。現在的道家，沒有人再會自覺地通過美之道來實現覺醒和解脫了。唐宋以後的道家，或者叫道教，由於受到佛教的影響，也開始走破幻顯真之道了，等於是道家主動地跟佛家合流而趨向於佛家了。至少在唐之後，道家丟棄了由老子和莊子開示的通過美之道來獲得覺醒和解脫的途徑。所以，你要是說道家，就要說清楚你指的是早期的道家，還是後期的道家，因爲早期的道家和後期的道家有著截然不同的兩種宗旨和風格。在唐之前，特別是在先秦時期，道家很自覺、很明顯地是通過美之道來實現覺醒和解脫的。但是到了唐以後，更早一點就是在南北朝的時候，道家就開始變質了。因爲那個時候，佛教已經傳過來了，而且擁有了比較大的影響，道家就開始主動地吸收佛教的思想和理念，特別是吸收佛教的核心理念——破幻顯真以成佛，以此來構建它的內丹體系，也就是它的丹道修行體系。所以，自南北朝以後，特別是唐宋以後，從某種程度上來講，道家可以理解成是佛家的一個分支，它幾乎被佛家化了。這個就是後期的道家。所以，談道家的時候，你得先交代清楚，你談的是先秦道家還是南北朝以後的道家，因爲兩個時期的風格是不同的。但就先秦時期的道家而言，我們可以很清晰地看到，以老子、莊子、列子等爲代表的這個道家，是非常明顯、非常自覺地通過美之道來獲得生命的覺醒與解脫的，所以這是道家的特長。

我們今天不是談佛，也不是談道，所以就略提而過，重點回來談我們儒家。那麼儒家是通過善之道，具體地講，就是良知之道、大學之道、中庸之道、孝道（這些統稱爲「善之道」「道德之道」），來實現道德覺醒，並通過道德覺醒來實現生命覺醒。爲什麼通過道德覺醒就能夠實現生命覺醒呢？因爲善具有這個功能和屬性。什麼功能和屬性？就是衹要擁有了善，我們就可以獲得覺醒、解脫、智慧和快樂——但這個「快樂」指的是終極快樂，不是指感官快樂。

因此，以堯舜禹、周公、孔子爲代表的中國古聖先賢們，發現了善之解脫之道；以釋迦牟尼爲代表的印度古聖先賢們，則發現了真之解脫之道；以老莊爲代表的中國古聖先賢們，則發現了美之解脫之道。所以就

構成了儒佛道三家不同的流派，擁有了真善美三條解脫之道。三者之間都不能相互取代——佛家的真之道當然不能取代孔孟的善之道，孔孟的善之道也不能取代老莊的美之道，因爲它們各有其特點，各有其不可取代的價值。

我們繼續說「天之經也，地之義也」。爲什麼善能給我們帶來解脫？這就叫「天之經也，地之義也」，不要解釋，它就是這樣，它本來如此。爲什麼美能給我們帶來解脫？不要問，它就是這樣。爲什麼真能給我們帶來解脫？也別問，它就是這樣。這就是心性中所含的善之萬理、美之萬理和真之萬理的那個理、那個法則。

由於心性中本含真善美各自之萬理、各自之萬德、各自之豐富屬性，因此心性在顯化這個現象世界的時候，包括我們每個人、每個生物在內，所有的有形事物和無形事物（注意，不僅指有形事物，還包括無形事物），都是嚴格地按照真善美而顯化的，萬物從生到死沒有一秒鍾脫離真善美的範圍。

其實這個世界沒有萬物，儒佛道在這一點上不約而同地達成了共識。在佛家看來，這個世界沒有萬物——包括沒有人，衹有真善美。人只是真善美具體呈現出來的一個動態之相，其實沒有人。也就是說，在佛陀眼裡，這個世界沒有人，衹有真善美臨時聚集在這裡形成的一個相，這個相我們姑且給它起個名字叫「人」。其他的事物，包括狗、貓等動物，以及自然界的山、石、水、日、月等等，全都是如此。

佛家對此有一個形象的比喻：把心性比喻爲大海，而包括人在內的萬事萬物，就是大海中臨時泛起的一朵浪花。這朵浪花叫張三，那朵浪花叫李四；這朵浪花叫狗，那朵浪花叫貓；這朵浪花叫石頭，那朵浪花叫河流，或者叫日月；……總之，萬事萬物都是臨時泛起的浪花。從根源上講，萬事萬物都是心性大海的海水，沒有人、沒有狗、沒有石頭、沒有日月，衹有真善美臨時呈現出來的相。萬事萬物就是真善美相互雜交配對所配對出來的一個一個臨時存在的相，沒有具體的東西。你要是把這些相撕開了往裡看，衹能看到真善美，除此之外什麼都沒有。但自然科學家說：不，我看到的是細胞，我看到的是五臟六腑，我看到的是骨骼肌肉。這就是生命科學跟自然科學的差異，生命科學家看到的是「相」，而自然科學家看到的是「物」。萬事萬物呈現在不同的人的眼前是不一樣的。

這就有點像我們之前經常講的「橫看成嶺側成峰」。什麼意思呢？假設田野中有一棵大樹，如果是一個畫家來看這棵樹，他就是從畫家角度來看待它，並把它畫到畫裡去；如果是一個木匠來看呢，他關心的就是這棵樹能做多少傢具；如果是一個生物學家來看呢，他關心的就是這棵樹是從白堊（è）紀[①]傳下來的，還是從寒武紀[②]傳下來的，他要搞清楚；如果是一個數學上的幾何學家來看呢，他關心的就是這棵樹的幾何形狀。就是說，不同的職業、不同的人理解同樣的一棵樹，呈現在他們眼中的結果是不一樣的。這就叫「橫看成嶺側成峰」，沒有誰對和誰錯，衹是因爲角度不同，呈現在他們眼前的這棵樹就不同。

同樣地，就以上面這個例子爲代表，我們儒佛道看到了這棵樹，看到的不是樹，而是真善美。儒佛道看人、看萬物，都是沒有人、沒有萬物的，衹有真善美臨時泛起的一個一個水泡，衹有真善美臨時組合在一起的一個一個相。一會兒組織了一條狗的相，我們就稱之爲「狗」；一會兒又組織了一個人的相，我們就稱之爲「人」；一會兒又組織了一座山的相，我們就稱之爲「泰山」；……所有這些東西都是真善美的臨時性組合，都是真善美冒出來的臨時性水泡。這些水泡裡除了真善美什麼都沒有，它們就是真善美。所以，在儒佛道的聖人看來，這個世界沒有世界，衹有真善美，具體點講，就是衹有真善美在那裡無限地組合、不斷地變動，這就形成了五彩繽紛的、動態的、生機勃勃的世界。

---

① 白堊紀，距今 1.45 億年—0.66 億年，是中生代最後一個紀，持續時間爲 7900 萬年左右。參見戎嘉餘等：《生物演化與環境》，中國科學技術大學出版社 2018 年版，第 260 頁。

② 寒武紀，古生代第一個紀，始於距今 5.7 億年前，持續時間爲 7000 萬年左右，分早、中、晚三個紀。動物群以具有堅硬外殼的、門類眾多的海生無脊椎動物大量出現爲其特點，是生物史上的一次大發展，其中三葉蟲最爲常見。參見地質礦產部《地質辭典》辦公室：《地質辭典》第三分冊《古生物地史分冊》，地質出版社 1979 年版，第 221—222 頁。

其實在儒佛道的聖者眼中，這個世界沒有生機勃勃的萬物，衹有不斷地變換、不停地出現的各種相：舊的相消失了，馬上就有新的相誕生。我們給它起了個名字，叫「創生」。其實沒有什麼「創生」，這就相當於海面上舊的浪消失了，新的浪又產生了，我們就給它起了個名字叫「新浪」。其實新浪跟舊浪是同一個浪：這個世界上既沒有新浪，也沒有舊浪，衹是那個浪消失了，這個浪又來了，其實它們是同一個海水泛起來的。就海水而言，不存在什麼新海水、舊海水之別，既然沒有新海水和舊海水之別，又何來新浪和舊浪之分？浪就是浪。但是，呈現在我們眼前的，又確確實實存在著新浪和舊浪之分。舊浪就是消失了，新浪就是誕生了，這是呈現在我們眼前的情況。但是就大海而言，沒有新浪和舊浪之別，都是浪。

所以，在儒佛道的聖人眼中，這個世界從來就沒有變化。但是，在我們普通人眼中，這個世界分分秒秒都在生生滅滅，瞬息萬變。這兩者都對：在聖人眼中，這個世界幾乎是靜止不動的，也對；在我們普通人眼中，這個世界分分秒秒都在生生不息，也對。

那麼這個「生生不息」是從哪兒來的呢？就是真善美不斷地組合、不斷地組合而呈現出來的。我們就把這種舊的組合消失、新的組合又呈現出來的現象，理解成生生不息。其實生生不息是一種假象，實際上，什麼也沒生，什麼也沒滅。就整個大海而言，大海從來沒有增加一滴水，也沒有減少一滴水，一萬年前是那個大海，一萬年後還是那個大海，它不生不滅，不增不減。但是就大海的海面而言，的確有生滅——真的有一個浪起來了，真的又有一個浪消失了，那個起來就叫「生」，那個消失就叫「滅」，怎麼沒有生滅呀？真的有生滅，它是後浪推前浪般的生生滅滅。所以，我們凡夫說這個世界是生生滅滅的，正確。如果是一個聖人，他說這個世界是不增不減、不生不滅的，也正確。到底誰對？都對。衹是我們從不同角度、不同境界來理解同一個世界而已。

我們再來說儒家的世界。不僅佛家是這麼看的，儒家也是這麼看的：在儒者的眼裡，這個世界沒有萬物。那所謂的萬物是什麼？都是德或善變現出來的臨時性存在：山是德或善變現出來的臨時性存在，人也是德或善變現出來的臨時性存在，狗也是德或善變現出來的臨時性存在。所以在儒家看來，這個世界除了善還是善，除了德還是德，什麼都沒有。具體點講，這個世界是按照善或德的法則、屬性、特點呈現出來的臨時的、動態的相。而在佛家的佛陀眼中，這個世界是真呈現出來的臨時的、動態的相。在道家的老子眼中，這個世界的萬物，包括我們的身體和精神，都是美臨時呈現出來的一個一個相，舊的美消失、新的美誕生，不斷地美、不斷地美，從一個美到另外一個美，永遠美下去——這個世界表面上看生生不息，實際上是新的美取代舊的美，美美不止。

因爲在儒家看來，這個世界是善善不止，所以在儒家的眼中，這個世界衹有善和善缺席（也就是惡）這兩種情況。同時儒家又告訴我們，其實善從未缺席過，如果你發現你的善缺席了，你的眼中、你的生活中、你的內內外外到處都是惡，那麼不好意思，證明你被習氣障住了。你需要做的是消除你的習氣，而你最大的一個習氣就是你的自我。你首先要從最大的這個習氣——自我開始做工夫。當你的自我，也就是習氣消除掉以後，你猛然發現：「哦，確實如孔子這樣的聖人所說的那樣，這個世界是純善無惡的，我之前所看到的那些惡，其實根本就不是惡，衹是善缺席了以後的狀態。」此時，你滿眼都是善，除了善什麼都沒有了——你自己也是善的化身，是善臨時呈現的相，你的精神也是善臨時呈現的相，你的身體也是善臨時呈現的相。

這個世界上的萬物，無論是有機物還是無機物，無論是人類還是其他生物，小到細胞、分子、原子，大到日月山河，在儒者的眼中都是不存在的。儒者眼中是沒有物質的，是沒有所謂的原子、分子這些東西的，衹有科學家眼中才有這些東西。在儒者看來，衹有善以分子、原子的形式呈現出來的相，那還是善，沒有分子、原子。包括我們這個肉身，在孔子看來都是沒有的，那這個身體是什麼？是善臨時呈現出來的相，是善臨時性的存在。我們身體中的五臟六腑也是這樣，乃至天地、日月、山河等一切，都是善的豐富性的體現。

這就證明，世界的豐富性不是世界的豐富性，而是善的豐富性。我們看到的這個世界，又有山又有水，又有日又有月，好豐富啊，大者如日月，小者如原子，大有大的大，小有小的小，大大小小，紛繁複雜。在儒家看來，這衹是善的豐富性的小試牛刀。孔子告訴我們，其實善比我們看到的這個天地還要豐富精彩得多。我們現在看到的日月山河、花草樹木，已經覺得非常豐富了。孔子說：「你這個人真是沒見過世面，這也叫豐富？等什麼時候你的自我、你的業障、你的無明、你的習氣消除以後，看到了更多的善的內涵，你將發現善裡面那些內涵的豐富性，要比你肉眼看到的日月、天地、萬物的豐富性，還要豐富億萬倍。那個時候你纔知道，天地的這點東西也叫豐富？你現在覺得豐富，是因爲你沒見過世面。」

在佛家看來也是如此。如果釋迦牟尼來到面前，他會告訴我們：「哎呀！凡夫就是凡夫，沒見過世面就是沒見過世面，智慧弱小就是智慧弱小。」他爲什麼說我們智慧弱小呀？佛陀說：「這個天地衹是真之豐富性的小試牛刀而已，真正的真之內涵比這個天地要美麗、豐富億萬倍。那個精彩程度、那個豐富程度、那個深奧程度，就像曾子所說的那個『甚哉』、那個『大哉』。你們沒見過世面吧，你們不知道吧。」如果佛陀來到我們面前，他就會這麼告訴我們。所以，不要被眼前的這一點豐富性給迷惑住，而得少爲足。現在，一看這個世界，我們就發出感嘆：「好豐富啊！」其實我們看到的這個世界並不豐富，它已經被我們屏蔽了百分之九十九了，如果把這百分之九十九的屏障拆除，心性中內涵的那種豐富——真的豐富、美的豐富、善的豐富，比我們現在肉眼所看到的日月山河、花草樹木，不知道要豐富多少倍。這就是聖人跟我們凡人之間的差別。

聖人眼中的天地，那個精彩度、那個深刻度、那個美妙度、那個玄奧度，跟我們肉眼所看到的這個世界，其中之差距豈止是天壤之別？說「天壤之別」都不足以形容，因爲那個差距太大了！因此，曾子感嘆曰：夫孝，甚哉！大哉！這就證明曾子和孔子一樣，看到了孝的世界中的無窮豐富性、博大性，比我們凡夫俗子肉眼所看到的這個世界要博大得多、深奧得多。所以曾子就脫口而出：沒想到孝的世界如此深奧，如此博大呀！哎呀！原來我沒見過世面，不知道這個孝的世界（也就是善的世界），是如此之精彩而美麗呀！這就是「天之經也，地之義也」。

「天地」指的就是心性。心性中所含的真善美，以及真善美所含的不同的美、不同的善、不同的真的豐富性，到了宋明理學的時候，宋明儒學家又給它們起了一個新的名字，叫「性之理」，簡稱「性理」，也就是「理則」。理則就是規則。什麼規則呢？真有真的規則，善有善的規則，美有美的規則。美它是有規則的。比如說，女人身材的美是曲線美，這種「曲線美」就是規則。那麼，女人身材的這個曲線美是誰規定的？心性。這就是「美之理」。這個美之理能不能改變？不能！因爲它是與生俱來的。如果把這個曲線變成直線，你看女人還美不美？當然不美。美和不美都是心性規定的，這就叫「美之理」。合乎了那個曲線，怎麼看就怎麼美；不合乎那個曲線，怎麼看就怎麼不美。

再比如說，我們通過忠和孝就能獲得解脫，通過不忠不孝就不能獲得解脫；通過謙虛就能獲得解脫，通過自戀、自大就不能獲得解脫；通過無我就能獲得解脫，通過自我就不能獲得解脫；……這些都是誰規定的？爲什麼通過忠和孝就能解脫，通過不忠不孝就不能解脫，誰規定的？其實這和女人曲線了就美、不曲線了就不美是一個道理，這叫「善之理」，就是道德之理，而那個曲線美是「美之理」。其他的都以此類推。所以，真善美內涵著各種各樣的類似於曲線美、直線不美，忠孝就能解脫、不忠不孝就不能解脫的規則，理論上講這些規則是無窮無盡的。

那麼，探索、發現、講說心性中本含的善之理、美之理、真之理的學問叫什麼呢？叫「聖學」。具體到儒家，就是偏向於探索、揭露、講說心性中的善之理的一門文化體系、文明體系。

還有一點需要說明的是，上面講的是儒家的「性之理」，除此之外，還有「心之理」。這要細講起來很麻煩，我們簡單說一下。像宋明儒學就因此而分成了不同的派別。在先秦時期，是不分什麼性之理和心之理的，兩者合在一起，統名曰「心性之理」。但是到了宋明理學的時候，它們就分開了。陸王（指陸九淵和王陽明）就是緊扣著心之理而談的，只談心之理；而程朱（指程顥、程頤兄弟及朱熹）就是只談性之理。這就出現了兩派：一派是重點討論、探索性之理的，這一派就稱爲「程朱派」；一派是重點討論、探索心之理的，這一派就稱爲「陸王派」。這樣就出現了兩個側重點、兩個流派：一個重點談心，一個重點談性。由此出現了兩個概念：一個是「心理」，一個是「性理」。那麼「心理」跟「性理」是一還是二呢？如果是一，那既然是一，它們還有必要分開嗎？如果是二，那它們之間有沒有差異呢？這就給我們帶來了新的問題，必須正面回應。

我們先說它們沒有差異的一面。所有的性之理完全等同於心之理，或者說，所有的心之理完全等同於性之理，心之理即性之理，性之理即心之理，它們沒有任何差別。性裡面含著真善美三理，心裡面同樣含著真善美三理。這是它們不分的一面、完全貫通的一面。

我們再說它們差異的一面。如果沒有差異，那何來心之理與性之理兩個流派呢？那就沒有必要分成兩個流派了。所以，既然有兩個流派，那就一定有兩個流派的道理；既然分開了，那就有分開的原因，那就證明「心」和「性」還是不能簡單地混爲一談。那麼，性之理、心之理又要怎麼來理解呢？其實在佛家，也分爲性之理和心之理兩派。儒家同樣也分爲性之理和心之理這麼兩派。那麼「心」是什麼？「心」在具體的表現中謂之「主體」，凡是通過主體的方式來探索、講說或者建立學派的，統名曰「心學派」。與主體相對的是客體，但這個「客體」又是「相對客體」，說起來很麻煩，這裡就不細說了。我們衹要知道，凡是通過相對客體的方式來探索心性及心性內涵（或者叫「生命內涵」「萬物本質」「本體內涵」），並在此之上建立思想文化體系的，稱爲「性理派」。

「心」與「性」若是具體對應到聖人、聖學，則聖人代表的是「心」，聖人所說的話代表的是「性」。因此儒佛道都有尊師重道的傳統。對於修學儒佛道的我們來講，如果全部把自己的老師乃至本流派中的聖賢們，都看成「心」的化身，那麼我們尊師重道的過程，實際上就是以凡心融入聖心的過程，走的就是「心解脫」或曰「心理解脫」之路。如果我們通過不斷地參究學理，也即參究聖賢的教導，從中獲得覺醒和解脫，這就叫「性解脫」或曰「性理解脫」之路。所以，它們是有一定差別的，一個走的是「心理」解脫之路，一個走的是「性理」解脫之路。但最終解脫的結果是一樣的，只不過是側重點不同。

所以，在儒佛道的弟子眼中，我們尊師重道所尊之師，不是具體的肉體之師，而是「心」的化身。如果站在儒家的角度來看，所有的師，也就是這些大儒們，包括孔孟在內的所有聖人，都是善以人的形式呈現出來的，都是一個個活著的動態的善所呈現的相。如果站在佛家的角度來看，高僧也好，佛菩薩也好，都不是高僧和佛菩薩，而是真（真理）的人形化存在。我們尊師重道，整天念佛、觀佛、想佛，其實是要通過這種方式融入真（真理）中的。所以，在儒佛道這裡，尊師重道的師、我們眼中的師，都不是個活人，都不是個具體的肉體，都是我們所遵循的那個或真或善或美的化身，我們尊重的是真善美，而且是以「心之理」存在的真善美。這個問題，我衹能說到這個程度了，無法再往深處說了，因爲它太過微妙了。

因此，心學派遵循的是真善美的「心之理」，在他們看來，所有的聖賢都是一個個活著的動態的善，或者是動態的美，或者是動態的真。動態爲心，靜態爲性。由於聖賢是活著的、動態的，所以視之爲「心」。由於聖賢教導的道理是靜態的，所以視之爲「性」。凡是從心入的就叫「心學派」，凡是從性入的就叫「性學派」。儒佛道大體上都是分爲這兩派。它們還有一個共性，就是它們在早期都不分派別，心、性是混在一起說的，到了中後期才分開，才分爲心學派和性學派這麼兩大派。佛家如此，儒家也是如此。

儒家到了北宋的時候就開始分開了：程朱就是性學派，就是性理派，性之理之派就叫「性理派」；陸王就是心學派，就是心理派，心之理之派就叫「心理派」。兩者都很正確，因爲通過這兩條道路，最終的確都能通向心性，衹是過程略有差異。因爲性是相對客觀的，心是相對主觀的，也就是性理是相對客觀的，心理是相對主觀的，而且心理又跟具體的大儒、高僧這些代表性人物混合在一起，所以兩條路略有差異。

總之，在真正的儒者看來，這個世界上是沒有孔子的，衹有一個被稱爲「孔子」的善存在。在大儒眼中，這個世界上也是從來就沒有孟子存在過的，衹有一個被稱爲「孟子」的善存在過，是善以一個叫作「孟子」的相臨時呈現出來的，而且呈現了幾十年，這個過程就叫「孟子的一生」。所以，孟子的一生，不是他這個肉體活了幾十年的一生，而是善以孟子這個名字、以孟子這種樣子呈現於世，在這個世界上延續了幾十年，後來又隱沒了，就是這樣。

那普通人是不是善呈現的呢？答：普通人也是善的呈現，但普通人是被屏蔽了的善的呈現。聖人則是未被屏蔽的善的呈現。可以說，兩者之間既沒有差別，又有差別。說沒有差別也對，因爲我們都是善呈現出來的。但是作爲凡夫的我們，善在呈現的過程中，是一邊呈現一邊被屏蔽、一邊呈現一邊被屏蔽，這等於沒有呈現；聖人的善是呈現而未被屏蔽。就這麼一個差別。

當我們做善的工夫，通過踐行道德而獲得了道德覺醒和生命覺醒以後，我們就成爲聖人，從此以後就跟聖人一樣，我們的善就不被屏蔽了——對自己不屏蔽，對他人也不屏蔽，我們就成爲善的化身。不是我們想成爲善的化身，而是我們本來就是善的化身，我們想不想都是善的化身。

「天之經也，地之義也」就講到這裡。我們接著學習第二個概念，什麼叫「三才」？

「子曰：『夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。』」《三字經》裡有一句話：「三才者，天地人，三光者，日月星。」[①]《三字經》都是一些順口溜式的話，它裡面所說的「三才」，包括《孝經》「三才章」這裡所說的「三才」，最早都是出自《周易》（《說卦》《系辭下》都有），具體內容已在前文引述，這裡就不再重複了。哪三才呢？就是天、地、人三才。

「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」「民」就是「人」，所以叫「三才者，天地人」。爲什麼叫「三才章」？就是本章闡述了三個最主要、最核心的東西：天算一個，地算一個，人算一個。人生於天地之間，是溝通天地的主體：人是天地的主體，天地是人的客體，所以人和天地構成了主客關係。那麼，在儒家的義理架構中，人屬於心性中的「心」，天地屬於心性中的「性」，它們之間是這樣一種關係。因此，「三才者，天地人」所構成的「主客關係」，換一個角度來表述，即爲「心性關係」。

心性一直是儒佛道乃至人類所有的聖學——包括西方基督教的《聖經》、伊斯蘭教的《古蘭經》、印度教最早的經典「四吠陀經」（「吠陀經」有四部，所以叫「四吠陀經」）[②]，以及人類所有的聖賢所討論的核心，不僅僅是儒家的核心。所以，不通達心性不能談儒佛道，不通達心性不能談東方文化，不通達心性不能談人類的一切聖賢文化，因爲一切聖賢文化都屬於生命文化，生命文化又都可以歸納爲心性文化。若是不通達心性，這些都是說不通的。在這裡呢，就更是強調心性的重要性了。

「天地」在心性中屬於「性」的範圍，當然這個「心性」指的是先天的心性。先天的「性」，實際上指的就是「性」中的理、法則、屬性和特徵，這些東西統稱「天地」，或者叫「乾坤」。到了宋明儒學的時候，「性理派」就不太使用「天地」「乾坤」這樣的詞語了，它就直接叫「性之理」，簡稱爲「性」（前面已講到，宋明儒學有兩派，另一派叫「心理派」，把「心」中的諸理、法則等稱爲「心之理」，簡稱爲「心」）。

---

① 李逸安、張立敏譯註：《三字經・百家姓・千字文・弟子規・千家詩》，中華書局 2011 年版，第 11 頁。

② 印度文明最早的著作叫「吠陀經」或「韋陀經」，「吠陀經」是對印度之前幾千年累積下來的智慧的一次結集。由於內容太多，它簡單地作了一個區分，把有關頌神的讚歌彙集在一起，稱爲《梨俱吠陀》（神曲集）；把有關歌詠的內容彙集在一起，稱爲《娑摩吠陀》（基本是集《梨俱吠陀》的頌歌而來）；把有關祭祀的內容彙集在一起，稱爲《耶柔吠陀》；把有關禳災的內容彙集在一起，稱爲《阿闥婆吠陀》。這樣就形成了四部經，叫「四吠陀」。這是印度文明最早的文字書籍，約成書於西元前 1500 年到西元前 1000 年間，在此之前，印度就沒有文字記載了。

那麼「性」與「理」之間是什麼關係？性就是理，理就是性，簡稱「理性」。我曾經還專門寫過一篇文章討論「理性」這個概念，我說現在我們把西方的 Reason 這個詞，就是英語中的 Reason 這個詞翻譯爲「理性」，其實是不對的。英語中的 Reason 這個單詞，它最多可以翻譯爲「知性」。

什麼叫「知性」？大腦中合理化的邏輯推理和演繹的這麼一個過程就叫「知性」。「知性」是相對於情感而言的：情感叫「感性」，與情感相對的叫「知性」。我們經常說某某人很知性，就是說他不太情感用事，他善用邏輯推理，善於尊重客觀規律而行事，這樣的人我們就習慣地稱之爲「這個人很知性」。但後來呢，不知道是翻譯上的原因還是怎麼回事，就把 Reason 這個詞，本來應該翻譯爲「知性」的，卻翻譯成了現在的「理性」。

西方人沒有理性，西方人衹有感性和知性，因爲西方文化屬於後天文化。後天文化衹有兩類：一類是基於感官的，叫「感性」；一類是基於邏輯推理的，叫「知性」。我眼睛看到什麼就是什麼，我耳朵聽到什麼就是什麼，這就是感性。那麼在這個感性的基礎上我上升一下，就是在尊重規律的前提下，上升到邏輯推理、邏輯演繹層面，這就是知性。所有的西方文化全部都可以歸爲這兩類——要麼是知性，要麼是感性，西方文化是沒有理性的，衹有東方文化才有理性。

那麼，東方文化所說的「理性」是什麼呢？理性就是性理。因爲理性的「理」在東方文化中是特指性之理或心之理，就是性中所含的規律、法則，或心中所含的規律與法則（但這個「心」指的是道心，也就是先天之心）。我們東方文化就是對這些規律和法則進行探索、歸納、講說和遵循的文化體系。那麼，遵循心性之理的人就叫「理性者」，意思是這個人很理性。所以，理性統攝知性和感性，遠高於知性和感性。可見，西方人不配談理性，他們遠遠沒有達到理性的高度，他們都不知道理性來自哪裡、源於何處、基於何物，所以他們根本就沒有資格來談。

不過，在西方有一個東西是理性的源頭，這個東西叫什麼呢？叫「上帝」。西方認爲，衹有上帝是有理性的，衹有神是有理性的，而人是沒有理性的。不是西方不承認理性，西方承認理性，但是它不承認人有理性，只承認神、上帝或曰 God 有理性。說 God 有理性，何以見得？其中一個重要體現就是 God 不情緒化，God 要是情緒化就麻煩了。他要是看你不順眼，當他發現你不順眼的同時你就消失了，因爲 God 的力量是非常大的。所以他不能看你不順眼，他要一直看你很順眼，哪怕你都十惡不赦了，他仍然看你很順眼，衹要他稍微看你不順眼，在他看你不順眼的一瞬間你就灰飛煙滅了。

但事實上，惡人在這個世界上並沒有灰飛煙滅，就證明 God 看惡人也是十分愉快的。不然，惡人一瞬間都不能生存，馬上灰飛煙滅。要是那樣還得了！所以上帝是不能情緒化的，上帝是極爲理性的。上帝就是理性的化身，他從頭到尾、從內到外都是理性，是理性之在其自己、理性之本身。他就是理性，他就是一切世界的理的源頭。

地球爲什麼繞著太陽轉？水爲什麼往下流？火爲什麼往上升？所有的這些理，全部來自——至少在西方文化中認爲全部來自上帝，這都是上帝安排的。「安排」這兩個字就叫「理」。安排什麼，什麼就是理，這就叫「上帝之理」。所以上帝本身就是理之本性。理性是什麼？理之在其自己謂之「理性」，所以在西方文化中，上帝就是理性本身。

但是在中國文化中，乃至在東方文化中，沒有西方所謂的「上帝」（在《詩經》等中國上古的文獻中，是有「上帝」之概念的，比如《詩經・大雅・皇矣》云：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」但後來被西方基督教借用之後，「上帝」在國人心目中就成了西方的概念，反而不是中國的概念了）。那麼，東方的理性從哪裡來？從心性中來，從生命中來。那個最原始的、最本質的、最本體的生命，在儒家、在佛家、在道家，統名曰「心性」。所以，古人所說的「心性」就是我們現在所說的「生命」，反過來說，我們

現在所說的「生命」就是古人所說的「心性」。雖然用詞不同，但是含義完全一樣。我們儒家沒有神，衹有生命。神是外在的，生命是內在的，我們不把這個生命推出去變成外在的神，所以我們沒有對外在的神進行頂禮膜拜的這樣一個宗教。

那麼，基於生命內在先天本有之理而行事的人，就叫「理性者」。這是我們東方人對理性的定義，所以東方人認爲理性在內不在外。而西方人認爲理性在外不在內，理性在天上，在上帝那裡，衹有上帝有理性，人類沒有理性。我們東方人認爲，我們人是有理性的，整個儒家、佛家、道家都是建立在理性之上的。

理性具體可一分爲三，即真、善、美。所以，真是理性的一種存在形式，善也是理性的一種存在形式，美也是理性的一種存在形式，真善美都是永恆的。真善美爲什麼是永恆的？因爲真善美的本體心性，或者叫性之理、心之理是永恆的，它不因這個現象世界的變動而變動。怎麼理解這一點？最形象的解釋就是《心經》裡說的「不生不滅，不垢不淨，不增不減」。這個「不生不滅，不垢不淨，不增不減」是指性之理或心之理而言。

「心」與「理」之間又是什麼關係？心就是理，理就是心，心外無理，理外無心（「心」與「理」的關係，跟上文所述的「性」與「理」的關係一樣）。這就是王陽明一再強調的「心外無理」。因爲心外無理，所以心外無物。心外無理怎麼能推導出心外無物呢？因爲物都是理的顯化。所以在儒家是沒有物的，儒者的眼中是沒有物的，他看到的都是一個一個的「理」呈現出來的「相」。這個理是什麼理？是善之理，還順帶著一點美之理和真之理。

因爲儒家是以善爲核心、爲骨幹，以美和真爲輔翼、爲翅膀，這是儒家的基本義理架構。佛家就不同，佛家是以真爲核心、爲骨幹，以善和美爲輔翼、爲翅膀，這是佛家的基本義理架構。「真理」這個詞就來自佛家。我們今天不談佛家，今天是講儒家。儒家是以善爲核心，它始終緊扣善不放，但也不是說它完全排斥美或排斥真，它也包含一點真、包含一點美，真和美衹是其輔翼，不是其核心、骨幹。

在儒家看來，這個世界是不存在的，其實在佛家和道家看來也是如此。那麼，這個世界是什麼架構起來的？是善架構起來的，這個世界是善的呈現，不是物。儒家眼裡沒有物，儒家眼裡衹有善和善缺席——善缺席也就是所謂的惡，所以儒家衹有善和惡。

惡其實是不存在的，沒有一個東西被稱爲「惡」。但是現實中又有惡存在，到處都有惡。你滿臉疑惑地說：「要是沒有惡，那我們現實生活中的這些惡是怎麼來的？」儒家說，那是善臨時缺席而來的。哪裡缺席了善，哪裡就有惡；善缺席了多少，惡就有多少。如果善缺席了百分之九十九，這個世界上惡就佔據著百分之九十九的席位，導致現實生活中內內外外滿眼都是惡、到處都是惡。這就是儒家的觀點。

儒家眼裡沒有物，再次強調，儒家不承認有物存在：不承認有樹存在，不承認有山存在，不承認有身體存在——既不承認我有身體存在，也不承認你有身體存在，不承認有天空、有大地存在。那天空是什麼？大地是什麼？泰山是什麼？華山是什麼？黃河是什麼？我們這個身體是什麼？答：都是善的呈現。那麼，惡是什麼？惡是善臨時缺席的一種狀態。這就是儒者眼中的世界。所以，儒者眼中沒有物質，衹有善和善的無窮豐富性的呈現——呈現爲天空，呈現爲大地，呈現爲泰山，呈現爲華山，呈現爲黃河，呈現爲我們的身體……而且這種呈現是臨時性呈現，因爲泰山總有一天會崩塌，我們這個身體總有一天會死亡。

死亡是什麼意思？如果把心性比喻爲大海，那麼在儒者看來，大海臨時泛起的一朵浪花就是我們的身體，另外一朵浪花就是泰山，另外一朵浪花就是天空，另外一朵浪花就是大地、地球……所有的東西都是大海臨時產生的浪花。那麼，死亡就是浪花回歸了大海，浪沒了。浪起爲生，浪滅爲歿。

這就是儒者眼中的世界：善以泰山、身體等的形式呈現、結束、劇終。什麼時候善不再以泰山的形式呈現了，泰山就崩塌了；什麼時候善不再以我們身體的形式呈現了，我們的身體就死亡了，分解了。身體分解

了以後，它又以另外一種形式呈現，又有一個新的人誕生。泰山崩塌了以後，又有一座新的山誕生，我們給它取了一個新名字叫「不泰山」。又過了一萬年，「不泰山」也崩塌了，又有一座新的山誕生……就這樣生生滅滅、生生滅滅，這就是現象世界。現象世界的萬物就像大海上的浪花，浪起浪滅、浪起浪滅，或者說潮起潮滅、潮起潮滅。就整體而言，大海從來就沒有動過。所以就整體而言，大海不生不滅、不垢不淨、不增不滅，這就是儒者眼中的善。

那麼，站在佛家的角度看，整個世界都是真呈現出來的。有真就有假，那假是怎麼來的？假是真的臨時缺失狀態。「臨時缺失狀態」這個說法也需要特別解釋。其實真從來沒有缺失過，既然沒有缺失過，爲什麼它又缺失了呢？因爲我們的自我和業障屏蔽了真，而且屏蔽了百分之九十九。屏蔽多少真，它呈現在我們眼前就缺失多少。其實這個缺失完全是我們主觀上的缺失，客觀而言它從來沒有缺失過。任何事物都沒有缺失真，包括我們這個身體都沒有缺失真，都是極爲圓滿的，這叫「大圓滿」。真從來沒有缺失，連零點零一的缺失都沒有，但是現實中它確實又有缺失。因此，在我們眼中，這個世界並不圓滿，到處都是不圓滿，所以，佛家就稱我們這個世界爲八苦[①]依次出現、接踵而至的娑婆世界。「娑婆」就是難以忍受的殘缺世界。因爲殘缺所以痛苦，因爲痛苦所以殘缺。那麼，它爲什麼是殘缺的而不是圓滿的？這個殘缺是從哪裡來的？是從我們的業障中來的，不是從客觀中來的。客觀世界從來沒有殘缺過，一直是圓滿的：過去是圓滿的，現在是圓滿的，未來它還是圓滿的。它從來就沒有不圓滿過，衹是在我們這些擁有濃重業障的人的眼前，它才呈現爲殘缺的。這個殘缺的原因是我們有業障——業像個屏障一樣障礙住了、屏蔽掉了百分之八十、百分之九十甚至百分之九十九的真，所以我們看不到這個世界是真，我們看到這個世界都是虛偽、虛假，都是如夢幻泡影一樣的「不真」。「不真」就是真的缺席。「不真」在佛家就具體表現爲《金剛經》裡所說的「如夢幻泡影，如露亦如電」[②]，就是這個樣子。其實這個世界從來就沒有「夢幻泡影」或「露電」，它一直都是極爲圓滿的：真實圓滿的真。衹是我們的業障像個有色眼鏡、像個屏蔽器一樣地把絕大部分的真給屏蔽掉了。

同理，站在道家的角度看，這個世界沒有不美的，所有的事物都是美的呈現。

所以，在儒佛道的眼裡，都是沒有事物的：沒有天地，沒有地球，沒有泰山，沒有身體……那身體是什麼？泰山是什麼？那要看你站在哪一家的角度來看。如果你站在儒家的角度來看，泰山就是善的化身；如果你站在佛家的角度來看，泰山就是真的化身；如果你站在道家的角度來看，泰山就是美的呈現，無論你從什麼角度看，泰山都是美呈現出來的一個相。總之，儒佛道眼裡都沒有世界，衹有真善美的豐富性呈現、生動性呈現。這一點十分重要！這涉及東方文明的世界觀問題，這纔是真正的東方文明的世界觀。

我們整天說三觀三觀，第一觀就是世界觀。世界觀整不明白，那第二觀價值觀就整不明白；價值觀整不明白，那第三觀人生觀就整不明白。所以三觀中的第一觀就是世界觀。你眼中是什麼樣的世界，馬上就意味著你要建立在這個世界觀之上的價值觀，以及建立在這個世界觀、價值觀之上的人生觀是什麼樣的，這就涉及你這一生怎麼過好、怎麼過得有意義有價值的問題。所以茲事體大，不容忽視。這是儒佛道的世界觀。

儒佛道的世界觀，跟西方自然科學給我們帶來的那個世界觀完全不同。因此，我們又得出一個結論：斷然不可用西方自然科學來解釋以儒佛道爲代表的東方文明。爲什麼？因爲東西方的三觀都不一樣，尤其是三觀中的世界觀不一樣。

在西方自然科學家的眼中，山就是真實的山，它是由一個一個分子、原子構成的；水就是真實的水，它是由一個一個水分子構成的；空氣就是真實的空氣，它是由一個一個氧分子和其他什麼什麼分子構成的。這是他們眼中的世界觀。那麼，這種世界觀到底對還是不對？我們不作評價。就是說，我們既不否定它，我們

① 八苦：生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、五蘊熾盛苦。
② 《金剛經・應化非真分》：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」

也不肯定它，因爲這是人家獨有的一種文化、獨有的一種思想體系。我們不懂自然科學，我們不是自然科學家，所以我們沒有資格去評論它對還是不對、好還是不好，這是另外一套思維方式、另外一套思想體系。

既然我們今天是學《孝經》，是學儒家，是學東方文化，那麼，我們就只談東方文化的世界觀。在以儒佛道爲代表的東方文化中，無論哪一家眼中都沒有世界，我說的「沒有世界」指的是沒有自然科學家眼中的那個世界。那我們眼中的世界是什麼？那要看具體是哪一家來定。

如果從儒家的角度看，整個世界都是善的化身，用現在的話說叫「道德的化身」。那麼，善裡面又有一個善缺席，善缺席就叫惡。因此，這個世界不是善就是惡，是善惡混雜出來的一個世界。但這個善惡混雜的世界也不是本來就混雜的，是因爲有了人類以後才這樣的。具體而言，就是人類出現了習氣和自我，從此以後，就出現了屏蔽——對善的屏蔽。一屏蔽，善在我們面前就呈現爲部分缺失狀態。也就是說，在我們這裡，並不是圓滿的善呈現出來，衹是一部分的善呈現出來了，另一部分的善呈現不了。那麼這個呈現不了的部分，我們就給它起了個名字叫「善缺席」，善缺席就是惡。這就是儒家眼中的世界。儒家看我們這個身體、看我們的思維、語言等的一切，都是善的呈現，或者善缺席也就是惡的呈現。要麼是善的呈現，要麼是善的缺席——惡的呈現，總之就這兩種呈現。由於善具有無窮豐富性，所以就呈現出這麼一個豐富的世界，儒家稱之爲「乾坤萬物」。那麼，在佛家眼中呢，是以真爲核心呈現的這個世界。在道家眼中呢，則是以美的形式呈現的這個世界。所以，站在哪個角度來看世界，這很重要。

人代表什麼？人代表性對自己的反思，這個反思名曰「心」。什麼叫「心」？「心」就是性對自己的認識和理解。性認識其自己，名曰「心」。性裡面所含的屬性、特點，比如真善美等這些特性，誰來認識呢？誰來認真爲真，認善爲善，認美爲美？還是性本身。性是怎麼認識自己的呢？性是反過來反思自己、反觀自己的。性反觀自己，實際上就是真善美反觀自己。性反觀自己的那個反觀者謂之「心」，「心」的具體呈現者謂之「人」。所以，人在天地間所擔當的使命和責任就是代表心。心是什麼？心等於反思、反省和反觀。「反觀」觀的是誰？性觀其自己。那麼這個反觀、反思的過程也可以理解爲性回歸的過程。這個「回歸」就意味著它已經離開了自己，爲什麼它離開了自己？因爲當它反觀的時候，它要保持一定的距離，沒有距離它看不清自己，這個距離就叫「性離其自己」。就這樣它離開了自己，但是當它一離開自己的時候，它就背叛了自己。它背叛了自己之後，也就是它保持了一定的距離之後，它終於把自己看清了，而看清自己的過程，又是回歸自己的過程。所以，這裡面是很微妙的一種狀態。

因此，某種意義上，「心」可以理解成性離其自己的狀態。「離其自己」和「反觀自己」是同義詞，因爲衹有離開一定的距離，它才能夠反觀，所以說它們是同義詞。但是，它一旦離開又是一種背叛，所以它又要趕緊回來。可見，整個心與性之間一直在進行著一種很微妙的循環：不斷地離其自己，不斷地回歸自己；不斷地離其自己，不斷地回歸自己。這種循環呈現在普通人的眼睛中，就是萬事萬物不斷地生生滅滅、生生滅滅，尤其是人的生生滅滅，就以這樣的形式呈現出來。

萬事萬物不斷地生生滅滅，在儒佛道有一個專用術語，叫「天地一場戲」。實際上這是一場遊戲，佛家認爲天地是一場遊戲，我們儒者也認爲乾坤是一場游戲。這場戲是怎麼形成的呢？就是性要離其自己。性很自戀，它想看看自己爲什麼那麼漂亮，所以它要離開自己，看一眼自己。它這一離開一反觀，欸，就發現它離開了自己。離開了自己就是背叛了自己，它又不能忍受這種背叛，所以它要趕緊回去。如此，它永遠在背叛自己的路上和回歸自己的路上循環往覆。

那不離開自己不行嗎？不行，不離開自己它不知道自己是誰，看不清自己是誰，所以它還要不斷地離開自己——爲了看清自己而離開自己。離開自己以後，終於看清了自己，但是它又忍受不了分離，又趕緊要回歸自己。這可不就是一場遊戲唄！但是這場遊戲把我們累慘了，我們用一生的時間也回不去——至少絕大部

分人是這樣的，我們就成了一個心性意義上的流浪兒，不斷地流浪著。這個流浪的過程，佛家稱之爲「流浪於六道」。這就是佛家的六道概念，我們就流浪於六道。六道是一場我們不該承受的流浪，就是我們本來可以不流浪的，但是我們又流浪了。這是很微妙、很難說得清的一場遊戲。

所以，釋迦牟尼在菩提樹下悟道以後，馬上就想要入涅槃，爲什麼？據說天神帝釋天（「帝釋天」是一個天神的名字）降下來請求佛陀不要入涅槃[①]。帝釋天說：「如來，您不能涅槃！您要是涅槃了，誰來引導我們眾生、誰來照亮我們眾生呀？您必須把您悟到的真理告訴我們。」佛說：「不是我不想說，而是我說不清，這個真理實在太深奧太微妙了。我要是說了，你肯定會被我繞死的。就是因爲它太難說了，所以我乾脆不說了。」帝釋天說：「不說也得說，您必須說，這是您的責任和使命。」在帝釋天的苦苦哀求下，佛陀說：「好吧，那我就說吧。」

果然，佛陀說的這些經典把全世界的人都繞死了。根據我多年的觀察，我沒見過幾個是通過學習佛經而成佛的，相反，大家都迷失在了浩瀚的佛經裡面出不來，這個倒是事實。果然如釋迦牟尼所預見的那樣：如果我不說，你死定了；如果我說了，你死得更快。所以，到底是說還是不說？這是一個問題，需要討論：不說，你死定了；說了，你死得更快。它的確很難說得清，因爲當性要離開自己的時候，是性自己離開的，不是別人安排的，它就是要不斷地離開自己，衹有離開自己才能看清自己。但是，當它看清自己的時候，發現遲了，因爲它已經背叛了自己，它又要趕緊回來。所以，它一直在離開自己和回歸自己之間循環，就這麼循環，就這麼循環。這一循環，就不斷地離開、不斷地回歸，不斷地離開、不斷地回歸，……在這樣一種循環中，就呈現出了一個動態的世界，我們名之曰「發展」，名之曰「宇宙在進化」。

其實什麼事情都沒有進化，也沒有退化，它衹是不斷地離開和不斷地回歸，而在我們眼前呈現出一種錯覺，這種錯覺告訴我們：我們在成長，我們在發展，我們在什麼什麼……其實這個世界沒有成長，也沒有不成長，因爲它是不增不減、不垢不淨、不生不滅的。這一點，儒佛道的聖人們都看得清清楚楚，只不過他們是用不同的語言、從不同的角度在說著同一件事情：世界呈現出某種荒誕性、戲劇性，以及殘缺性。這就是我們現象世界的基本屬性——荒誕性、戲劇性、殘缺性。這些基本屬性不僅佛家認識得特別清楚，儒家認識得也相當清楚，道家認識得也相當清楚。因爲無論是從美的角度看、從善的角度看，還是從真的角度看，都會得出同一個結論——這個世界充滿了荒誕性、戲劇性和殘缺性。這個世界的本質是十分荒誕的：性不斷地轉化爲心，因爲當性開始反觀自己的時候，反觀者名之曰「心」（就是「陽明心學」的「心」），心又不斷地回歸於性，心性之間就這樣不斷地相互循環。這種循環在聖人眼中，就呈現出荒誕性和無聊性。它很無聊、很荒誕，但是它又無比的真實，因爲我們現在就處在心性離其自己的狀態。

修行是什麼？修行就是由離其自己到回歸自己的狀態。那當時你不要離開自己不就完了嗎，不就不存在這個回歸自己的事了嗎？上帝說，我高興離開自己，你管我呢。所以這就是這個世界的荒誕性，它很荒誕，也很無聊。但是這種荒誕和無聊具體落到每一個人身上的時候，又是極度痛苦、極度殘缺的，所以它又極度真實。我們所承受的那個愚昧、那個痛苦——那個離開智慧、離開光明、離開心性、離開根的漂泊的痛苦又是極度真實的，它們分分秒秒都在我們的身心中真實地存在著。因爲我們對這種真實的痛苦、迷茫、空虛、戲劇化無法忍受，所以我們就要回歸，就要去尋找終極的歸宿和終極的家園。這種尋找，不是你想找到就那麼容易找到的，難著呢！各種搖擺，各種歧路、岔路，一岔就是一生，一直岔到死都還沒找著的大有人在。這輩子沒找著的，下輩子就接著來找。很多人找了很多生很多世都找不著，想把它找著是特別困難的！即使找到了還要修行，修行了還要吃苦，最後才終於回去了。

① 該故事，見於《佛本行集經》卷三十三《梵天勸請品下》。

什麼叫「聖人」？聖人就是回歸其自己者。回歸其自己的前提就是你離開了自己。如果當年你不離開自己，你就不存在回歸自己。所以聖人的存在是一種悲哀，他就不應該存在，他的存在見證了一場荒誕劇，一場離其自己後又回歸自己的宇宙級荒誕劇。但這個荒誕劇我們必須拿出十二分的嚴肅來對待，所以它又不荒誕，但本質上又極其荒誕。

所以，儒佛道一再強調一個觀點，尤其是佛家最爲強調，其實儒家也經常有這樣的語言：「天地一場戲」「乾坤一場戲」。那麼，「一場戲」是什麼？就是一場荒誕劇，就是一場根本不存在的虛幻鬧劇。天地是一個虛幻存在，但是我們又在這個虛幻存在中十分真實地活著，它是很微妙的、很難說得清的一種狀態，所以把佛陀給急成這樣：「這麼難說的事，讓我怎麼說？我不說了，我死還不行嗎？我死都不說了，因爲我說不清。」

孔子時常也有這樣的感嘆：那個道太過微妙了，很難說得清。老子也有這樣的感嘆，老子在《道德經》中第一章的第一句話就是「道可道，非常道」，意思是說不清。它是有它可道的一面，但是它也有不可道的一面，也就是它有說得清的一面，它也有說不清的一面。老子說，我衹能說能說得清的那一面，至於說不清的那一面，那我都告訴你說不清了嘛，當然就不說了。如果能說得清，那就不存在說不清了嘛。本來就告訴你了，它有一部分說不清嘛。那說不清的這一部分怎麼辦？不辦，就擱在那兒，不說了。我現在只說能說得清這一面，而且這一面我盡可能地說。所以，《道德經》就是說能說得清的那一面。可見，老子是個很真誠的人，開宗明義就告訴你還有一部分說不清。說不清的這一部分，既然它說不清，那當然就不說了，我不可能去說說不清的事情。所以老子是一個很真誠的人，一開篇就告訴你：「我下面說的都屬於說得清的這一部分，至於你能不能透過說得清的這一部分而理解到說不清的那一部分，這就不歸我管了，我衹是告訴你，我說的都是我能說得清的這一部分。」

這個世界確實相當微妙，它帶有某種悖論性和荒謬性。你不離開自己不就行了嗎？但事實上它又離開了。這就是一種悖論。爲什麼會有這種悖論？不知道。「天之經也，地之義也」，它就是這個樣子的，上帝就是這麼安排的。那它就是這個樣子了，還有什麼可說的？它就是這個樣子，就叫「天之經也，地之義也，民之行也」。

「民之行也」，意思是民依此而行。民爲什麼要這樣行？比如說，在儒佛道看來所有的人都必須修行，修行的目的就是回歸自己，就是由心性離其自己到心性回歸自己，這個過程就叫「修行」。儒家對修行有個專用術語，叫「做工夫」，簡稱「工夫」，具體地說，就是通過道德覺醒來實現生命覺醒。道德是需要實踐的，道德不是空口談出來的。就是所有的忠、所有的孝、所有的溫良恭儉讓、仁義禮智信，都是要落到實處的。因此，儒家又稱自己爲「實學」，意思就是道德實踐和道德覺醒都是要腳踏實地一點一點地做出來的，不是坐在那裡空談就能談出來的，空談是沒有用的。

因爲儒家非常注重行，強調知必須跟行同步，所以它叫「知行合一」。意思是，知到哪兒，必須行到哪兒；行到哪兒，必須知到哪兒：知行必須同步，必須合一，或者叫「知行本來就是一」，就是知外無行，行外無知，所以叫「知行本一」。它突出「行」就是「實」的意思，就是真真實實地去做，因此儒家稱自己的學問爲「實學」，也即稱儒學爲「實學」，什麼叫「實學」呢？腳踏實地、實實在在、真真實實的這樣一門學問，就叫「實學」。

「民之行也」這個「行」就是真實地去踐行。不踐行行不行？就是我不通過道德覺醒來實現生命覺醒行不行？不行！在儒佛道看來，所有的人一生唯一的責任與使命，或者叫壓倒一切的首要的責任與使命，就是回歸自己，就是心性由離其自己到回歸自己。回歸自己以後的境界，佛家稱之爲「佛」，儒家稱之爲「聖」。什麼叫聖？就是成功地、圓滿地回歸了自己。在儒家，心性成功地、圓滿地回歸了自己的人，就叫聖人。在

佛家，心性成功地、圓滿地回歸了自己的人，就叫佛。在道家，心性成功地、圓滿地回歸了自己的人，就叫真人。

爲什麼所有的人都必須把心性之回歸自己立爲人生的頭等大事或者說壓倒一切的事情？站在儒家角度上說，沒有原因，這是「天之經也，地之義也」，上帝就是這麼安排的，它就是這個樣子的。反過來說，如果我們不將成聖，也就是不將通過道德覺醒來實現生命覺醒，作爲人生貫穿始終的壓倒一切的頭等大事，將會怎麼樣呢？在儒家看來，這就叫「背德棄義」「孺子不可教也」，還有種種類似這樣的指責的話就出現了：這樣的人是「朽木不可雕也」，這樣的人是「形同禽獸」，這樣的人叫「不可救藥」，等等等等。爲什麼叫「不可救藥」？衹要不把通過道德覺醒來實現生命覺醒作爲貫穿一生的頭等大事，你一定會往生物性上墮落，你一定會成爲一個生物性的奴隸。一旦成爲一個生物性的奴隸，你就永遠不可能解脫，也永遠不可能回歸生命。所謂的「解脫」就是心性之回歸自己，你不願意回歸自己，就越來越遠離解脫、遠離智慧、遠離真善美。在儒家，這叫遠離善。遠離了善你就是一個惡人。

儒家對惡人的定義是很廣泛的，不是說殺人放火了纔叫惡人。你不嚮往聖賢、不竭盡全力去成聖，你就是惡人。你哪怕衹是鬆懈一點都不可以，你說：「我也想跟著大家一起成聖呀，只不過我這人比較懶，愛打打麻將，愛跳廣場舞，等舞跳完了我再去做聖人的事情。」在儒家看來這也是惡，至少你沒有用盡全力，沒有盡心盡力地去追求成聖，讓自己盡快徹底地成爲聖人，你沒有做到「夙夜匪懈」，你松懈了，你偷懶了，這就叫「惡」。

那麼善是什麼？晝夜不停，分秒必爭，「夙夜匪懈」，以最快的速度成爲聖人，這就是善，這樣的人就叫好人、君子。所以，儒家對善、對好人、對君子的要求是很高的。不是說，衹有你殺人放火了才叫惡人，沒有殺人放火就不是惡人。那什麼是惡人？偷著懶卻想著成聖，這種人就是惡人。偷多少懶，就有多少惡。衹有把所有的懶都去掉，衹有精進、衹有勤奮，這樣的人才叫「善人」。

爲什麼是這樣呢？其實，這裡面透著智慧，透著慈悲。儒家爲什麼要對我們進行強制性要求呢？感覺到儒家好像沒有民主，就拿著刀架在我們的脖子上，逼著我們成聖，我們不成聖都不行，想偷個懶打會兒麻將都不行。儒家就這麼逼著我們。它爲什麼要逼著我們？你以爲佛家不逼我們呀？我告訴你，佛家更強制，不光是儒家強制。你衹是沒學佛呢，學了佛你就知道了，它是兩把刀架在你脖子上，它比儒家架得更緊。你以爲老子、莊子很好，就學他們「逍遙遊」，你「逍遙」一下試試！你衹是沒學道呢，你要是學了道，那就是三把刀架在你脖子上。你回頭看看，儒家還算挺好的，只架了一把刀，至少比道家的三把刀還少了兩把，已經很仁慈了。

那把威逼的刀，架在脖子上威嚇我們的刀就是慈悲之刀，用現在的話說，叫「道德綁架之刀」。但這個道德綁架是非常溫柔正確的綁架。你衹要學聖賢，不管是學佛家、學道家、學儒家的哪一家，你馬上就能體會到，它們有一把無形的刀架在你脖子上逼著你必須做，這把刀就是慈悲。所以在這個地方不准許談自由，在這個地方談自由就是一種愚昧和墮落的表現。要深刻理解聖賢給我們架上的這把刀，逼著我們去做一些事情的這把刀，其實就是難以言喻的像母愛父愛一樣的慈悲，他們不忍我們墮落，不忍我們浪費光陰，不忍我們左顧右盼步入歧途，而不得已給我們架上了這把刀。當我們什麼時候成爲聖賢以後，這把刀自然就解除了。就像佛家，什麼時候成佛了，這把刀自然就解除了。

所以在這個地方，很多後世的學者尤其是喝了西方洋墨水的中國學者，理解不了聖賢的大悲之刀——大悲心化出來的這把架在脖子上的刀。他們說，儒家、佛家、道家，尤其是儒家，都特別愛搞道德綁架，用一堆道德說教把我們綁著，這些說教就像一把刀架在我們脖子上那樣，弄得我們一點自由都沒有，這樣實在太可惡了！事實不是這樣的，其實這把刀的背後是無盡的慈悲，是無盡的愛。你不要那麼不懂事，不要那麼嬌

氣，不要那麼無知，簡單地把它理解成「我不自由」，或者「弄把刀架在我脖子上」，你不知道這把刀背後有多少愛！

話又說回來，這個世界上除了聖賢管我們之外，誰管我們？你以爲滿大街的人都願意管你呀？沒有人願意管你的。你是死是活，是步入歧途，還是身心煎熬，都沒有任何人管你。任何一個成年人都能體會到在人群中的孤獨和無助，而且這種孤獨和無助是無處不在、無時不在的。看似滿大街的人，卻沒有任何人管你。衹有聖賢拿了一把大悲之刀，架在你脖子上逼著你好好地做人，好好地走正道。所以你別那麼不懂事好不好？還把這種慈愛理解成「我不自由」「道德綁架」。真正懂事的人是求著聖人給自己多綁一點。別那麼不懂事，別那麼嬌氣，別那麼無知！好，下面我們繼續學習經文。

「子曰：『夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。』」「民之行」是什麼行？是如理如法而行，如天之經而行，如地之義而行。這個有點繞，我們把它簡化一下說，就是：嚴格地遵循心性內涵之理之屬性而行。

那麼這裡面就出現了一個問題：我作爲一個普通的庶民、凡夫，心性未開之時，我不知道我的心性裡有什麼性之理和心之理，我不知道這些理，更不知道它們的屬性和特點，如何循之而行？這個問題怎麼解決呢？非常好解決，就是遵循聖賢的教導而行即可，因爲聖賢所有的教導都是心性之理的外化。若是剛開始就想要遵循自己的心性而行，我們是做不到的，六祖慧能的一句話總結得十分到位，叫「迷時師度，悟了自度」（《六祖壇經・行由品第一》）[①]，這句話就完全概括了我們現在所面臨的問題。

當我們還是凡夫，還處在迷茫狀態的時候，怎麼辦呢？我們也希望自己循心性本有內涵之理而行，即循善之理、循美之理、循真之理而行，而且十分樂意，但是我們不知道什麼是心性之理，怎麼循呢？——「迷時師度」。這些聖賢，他們所有的言語教導都是心性無阻礙、無污染、無扭曲之外化、之顯化，所以衹要我們嚴格地遵循聖賢的教導而行，就是遵循心性而行。當遵循聖賢的教導一段時間，我們越來越深入地跟聖賢的教導融爲一體、打成一片以後，慢慢地就喚醒、激發、彰顯了我們的心性，這就叫「先覺覺後覺」——先覺醒的心性喚醒後覺醒的心性。聖賢屬於先覺醒的心性，我們屬於後覺醒的心性，先心性喚醒後心性，就叫「先覺覺後覺」。

當我們遵循聖賢教導一段時間以後，這個教導在我們的身心中就會發揮作用，這個作用的具體體現就是喚醒了我們的心性。當我們的心性被喚醒了以後，我們就不需要再機械教條地遵循聖賢的教導了，那麼遵循什麼？遵循我們已經呈現出來的心性裡面的理——善之理、美之理、真之理而行事，這叫「自度」。

上述兩個階段合起來叫「迷時師度，悟了自度」。這兩者都叫「循心性而行」，衹是階段不同。在早期階段，循心性而行的具體表現就是老實地、嚴格地遵循聖賢的教導行事；在後期階段，循心性而行的具體表現就是遵循我們已經呈現出來的心性裡面的理行事。這都叫「循心性而行」。下面我們分別解釋一下「迷時師度」和「悟了自度」兩個階段。

什麼叫「迷時師度」階段？在儒佛道看來，師都不是師。具體而言，在儒者眼中，孔孟都不是孔孟——孔子是善的化身，孟子是善的化身，包括什麼曾子，什麼顏回，都不是曾子不是顏回，這個世界上沒有曾子也沒有顏回。這個世界連天地萬物都沒有，何來顏回呀？那麼顏回是什麼？顏回是善的呈現，善以顏回的方式呈現了出來。因爲善有無窮多樣性，所以今天的善就以顏回的形式呈現，明天的善就以孟子的形式呈現，後天的善就以陽明的形式呈現……善有多少種呈現呢？答：有無窮多種。

善爲什麼有無窮多種呈現呢？「天之經也，地之義也」，我哪裡知道爲什麼，它就是這個樣子的。它爲什麼是這個樣子？沒有爲什麼，它就是有這個本事。什麼本事？無窮多種呈現的本事。因此在儒者的眼中，孔子根本就不存在，孔子就是善以孔子的形式呈現，呈現了一段時間就是孔子的一生。之後它又以孟子的形

① 尚榮譯註：《壇經》，中華書局 2010 年版，第 30 頁。

式呈現了一段時間，就是孟子的一生。之後它又以陽明的形式呈現了一段時間，就是陽明的一生，其他皆以此類推。因此，在儒者的眼中沒有師。「沒有師」不是說儒者沒有師，而是說儒者眼中的師跟我們理解的不同。

堯舜禹、周文王、周武王、孔孟等這些人都是儒者之師，像孔子就被後人譽爲「萬世師表」，他的確是師。但我們理解的師是一個有身體的人，這跟儒者所理解的師大不一樣。那麼，儒者所理解的師是什麼？不是說一個有身體的人就叫「師」，不是的。一個把善完美地呈現出來、高度地呈現出來的呈現者，謂之「師」。我們尊敬孔子，不是尊敬孔子那一百多斤肉體，那一百多斤肉體跟我們這一百多斤肉體是一樣一樣的，甚至我們比他長得還漂亮呢，要是講肉體，誰尊敬誰還不好說呢。總之我們尊敬的不是孔子的肉體，我們比照的不是肉體。我們之所以尊敬孔子，把孔子看待爲「萬世師表」——也包括我們這一世的師表，是因爲他是善或曰道德的圓滿呈現者。我們追隨孔子不是追隨孔子，而是追隨一個叫「孔子」的善或曰道德。我們尊重孔子不是尊重孔子，而是尊重一個叫「孔子」的善或曰道德：我們尊重的是善、尊重的是道德。在佛家也是這樣，我們追隨釋迦牟尼不是追隨釋迦牟尼這一百多斤肉體，我們追隨的是一個被稱爲「釋迦牟尼」的真。因爲真以釋迦牟尼的形式呈現了出來，所以我們尊重的是那個偉大的真理——真之理。我們尊重孔子則是尊重善之理、善之性。以此類推，我們尊重老子、莊子，也不是尊重老子、莊子的肉體，我們尊重的是美之理、美之性。這衹是循理而行的第一步，這就叫「迷時師度」階段。

什麼叫「悟了自度」階段？當哪一天我們自己的心性被喚醒了，我們就過渡到此階段了。被誰喚醒？正所謂「先覺覺後覺，先知教後知」，我們是被先知先覺者喚醒的。孔子孟子等聖賢就屬於先知先覺者，我們就屬於後知後覺者。禪宗將「先覺覺後覺，先知教後知」的過程比喻爲「傳燈」，我們這些後知後覺者在追隨孔孟等先知先覺者的過程中，被他們喚醒了心性，如此便實現了「傳燈」——他們的燈點亮了我們的燈，我們的燈又點亮了後人的燈，就這樣一代一代地傳下去。「他們的燈點亮了我們的燈」是什麼意思？就是說，他們的教導點亮了我們的生命之燈，換言之，我們的生命被他們點亮了。被點亮了以後，我們當然就看清了自己的本質——心性。此時，心性裡所含的那些理、那些屬性、那些特徵就如觀掌紋般地呈現了出來，我們循之而行，所有的言談舉止都是心性的流顯和外化，這就叫「悟了自度」。

我們不斷深入地跟自己的心性融爲一體，越來越深入地融爲一體，最後徹底和心性打成一片、融爲一體，這就叫「回歸永恆之家」「找到永恆真我」，也就是所謂的「成爲聖人」。這就是「民之行也」。

民依什麼而行？依天經和地義而行。這纔叫「正行」，也就是正確的行爲。反之，不這樣行就叫「邪行」。邪行者謂之「惡」，正行者謂之「善」。我們現在都處在邪行中，一生之中都沒有人告訴我們正行是什麼，也就是正確的行爲、正確的人生是什麼。我們不知道正確的人生是什麼，當然就一直處在邪行中。那麼，怎麼證明我們處在邪行中呢？證據就是，我們從懂事那一天起，並沒有把道德覺醒和生命覺醒作爲貫穿自己人生的頭等大事，而刻不容緩地去追求。衹要沒有做到這一點，我們就處在邪行中。處在邪行中的人就是惡人，就叫「非善者」，或者叫「非孝者」。無論從哪一個角度講，我們都是一個非孝者，都沒有遵循孝道而行。

「天地之經，而民是則之。」

「天地之經」就不用解釋了。「而民是則之」，「則之」就是追隨之、遵循之。「則之」有兩種，也就是「遵循」分爲兩類或者兩個階段：一是早期階段或曰初級階段，叫「迷時師度」；二是後期階段或曰高級階段，叫「悟了自度」或「悟後自度」。不管是「迷時師度」還是「悟後自度」，不管是初級階段還是高級階段，都是「則之」，都是循道而行，都是遵循心性之理而行。

「則天之明，因地之利，以順天下。」

如果一個人遵循心性而行了，然後帶動兩個人遵循心性而行，再帶動一百個人遵循心性而行，最後是帶動整個民族、整個國家都遵循心性而行，那麼這樣的民族、這樣的國家就進入了大同世界，這是儒者所追求的一個人群的最高理想狀態。這個「人群」是什麼意思？因爲民族或國家是由一群特定的人組織在一起而形成的，我們給它起了一個名字叫「民族」，或者叫「國家」，所以「國家」或「民族」之概念背後指的是特定的某一群人，而這一群人是由具體的一個一個國民或一個一個族民組成的。那麼，什麼樣的國家是最佳的國家、最好的國家、最理想的國家？什麼樣的民族是最理想的民族？孔子在這裡給出了非常明確的定義：所有國民、族民都遵循天經地義而行，都不越天經地義一步，都嚴格遵守之、恪守之，且不是一個人恪守，也不是兩個人恪守，而是全民都恪守。

「以順天下」的「天下」就是四海之內。如果全天下所有的人都「則天之明，因地之利」，這樣的世界就叫「大同世界」，也就是儒者追求的終極的人類狀態和社會狀態。現在看來，我們人類社會距離儒者所追求的最理想、最完美的大同世界還十分遙遠，遙遠到了都不知道什麼時候能實現的程度。

這就涉及一個新的問題。我推測，自「四書五經」誕生以來，兩千多年間沒有人讀懂儒家這個「大同世界」。我們在漢武帝的時候就獨尊儒術，就開始推崇「四書五經」了。——那個時候還沒有「四書」，衹有「五經」，因爲那個時候「四書」中的《大學》《中庸》還含在《大戴禮記》和《小戴禮記》中，也可以說已經有了「四書」，只不過還沒有把它們單獨提出來並彙集到一起。就是說，「四書五經」從獨尊儒術的漢武帝開始，就成爲我們中國讀書人的必讀本，一直到現在，還有大量的人在看「四書五經」，不管我們是出於什麼目的在看，總之，「四書五經」在當代也是頗爲流行的根本性經典。

然而，我真的懷疑：自漢武帝開始到現在，沒有人讀懂一句「四書五經」（註：這是從大同世界的角度來說，不是從個人角度來講的，大同世界是要追求全民成聖，我們至今沒有實現大同世界，就說明沒有人讀懂「四書五經」）。但是，我又懷疑我說的這句話，是不是打擊面太大了點？弄得我對我的這個看法不是很確定。很多時候，我都非常強烈地產生過一個認知、一個念頭，就是自漢武帝以來，或者說自「四書五經」誕生以來，儘管有那麼多的讀書人拿著書，咿咿呀呀地在那裡背誦、抄寫、講說，甚至相互討論得面紅耳赤，但是沒有人讀懂過這些經典。過去的讀書人讀起書來都是很認真的。打個比方，在過去的書院中，有一種很常見的討論學問的傳統：同學之間常常因爲某一句話爭論得面紅耳赤，甚至掀起桌子。假設張君和馬君（「君」是過去對對方的尊稱）在一起討論學問。馬君說：「張君，我對你的看法有意見。」張君說：「馬君請道！」然後馬君就開始長篇大論地說。剛說完，旁邊又站起來一個同學說：「我對馬君之見有異議！」這樣的爭論在書院中可以說是每天都有。看起來好像大家都很用心地在討論、在學習，但是，這衹是從細節上、表面上看是如此。如果從大尺度的時間上、從深層的角度看，就會發現，兩千多年來沒有人讀懂「四書五經」，自王陽明以後，更是如此。何以見得？就是儒家這個大同世界距離我們一直很遙遠。

尤其在「五四」以後，西方的馬克思主義就傳到中國來了，這是我們探討大同世界的一個很好的契機。馬克思主義裡面有一個人類社會的終極狀態——共產主義社會。事實上，這個思想、理念傳到中國來以後，我們完全可以用儒家的大同世界理念來跟它進行對話、進行討論，這裡面應該有十分精彩的對話、討論才對。但是，自從馬克思的共產主義思想、理念傳到中國來以後，到現在爲止，我還沒有見到任何一本像樣的書能夠把這兩者說清楚，我也沒有見到任何一個馬列主義研究者能把馬列主義中的共產主義世界說清楚。事實上共產主義世界這個概念，在中國人的心目中始終是一個很含糊的概念。共產主義世界到底是個什麼東西？沒有人把它說清楚過。這是所有馬列主義研究者的嚴重失職！因爲共產主義是馬列主義哲學的十分重要的一個

組成部分，而我們對這個十分重要的組成部分居然研究闕如，沒有一部像樣的著作來把這個課題給說清楚、討論清楚。這不是中國馬列主義研究者的嚴重失職嗎？對這麼重要的課題、這麼不容忽視的課題居然選擇性忽略，難道這不是失職嗎？他們沒有完成他們的孝之道，他們失職了，他們不合格！另一方面，研究中國文化的學者也沒有把儒家的大同世界說清楚，同樣沒有完成他們的孝之道。兩者都失職了，無論是我們個人，還是我們整個人類，都沒有人給我們指示出一個清楚的歸宿和方向，導致我們整個人生沒有方向、沒有目標、不知歸宿。

其實，在我們儒家古老的「四書五經」中，有相當多的地方已經很清楚地闡述了關於大同世界的情況，像《孝經》此處就進行了很清楚地闡述，就是「則天之明，因地之利，以順天下」。這就是對大同世界本身，以及如何營造大同世界的一個闡述，而且它闡述得非常清楚：「以順天下」就是衹要我們所有人都去遵循聖賢的教導，都去「迷時師度，悟了自度」，也即不管我們處在迷時還是悟後，都循道而行，那麼我們這個世界就是大同世界。具體點講，「迷時師度」，就是迷時我們就嚴格地遵循聖賢的教導；「悟了自度」，就是悟後我們就嚴格地遵循自己的良知、自己的心性指引。無論我們是遵循師之教導而行，還是遵循自己的良知之指引而行，都可以，如果所有人都這樣做，我們這個世界就是大同世界。這句話講得十分清楚、十分明白，沒有一點問題！

可見，儒家把何爲大同世界、如何營造大同世界、如何生存於大同世界說得十分清楚透徹，這裡衹是其中一處闡述。在《論語》以及其他經典中，還有很多的從不同角度來闡述大同世界的教導。那麼身爲中國的學者，就應該把包括《孝經》在內的儒家經典中關於大同世界的闡述羅列到一起，進行歸納、梳理，再把關於共產主義世界的各種闡述也摘引下來，進行歸納、梳理，待歸納、梳理清楚以後，再對兩者進行比照性研究，這樣不是很好嗎？如此一部非常重要的著作就誕生了，如此我們就能清清楚楚地看出來：雖然儒家關於大同世界的闡述有它不共的一面、不可取代的一面，但是站在馬克思主義和別的思想家、哲學家的角度看，它也有待補充之處。這個待補充之處，恰好又被包括馬克思和恩格斯在內的西方思想家給出了一些必要的補充。這樣，我們人類未來的理想社會就更加生動、更加真實，實現起來也更加有操作性，這樣不是很好嗎？這於人類，於每一個個人將會是多麼有價值、多麼有意義的事呀！

但是，我們的學者兩頭都沒研究清楚，馬列主義這一塊沒研究清楚，中國儒家這一塊也沒研究清楚，不知道他們整天在研究、討論什麼。也就是說，最該討論的事情我們的學者不討論，卻去討論那些枝枝葉葉的無關緊要的東西，一天到晚糾纏不休地在那兒討論，這就是俗話說的，整天務虛不務實，抓不住實在哪裡，抓不住該討論什麼不該討論什麼，老是在玩那些文字遊戲，而忘記了一個學者所應擔當的責任與使命。好了，我們知道「則天之明，因地之利，以順天下」這句話裡面含著大同世界就行了，下面回到經文。

「則天之明，因地之利，以順天下。」「順」這個字用得非常妙、非常好。這句話可以理解成「所有的人都去順從心性」，也可以理解爲「心性讓所有人變得很順」——人生變得順，思維變得順，人與人之間的各種複雜的關係都變得很順，諸如上下級關係、左右級關係、夫妻關係、父子關係、朋友關係等等，都變得很順。先順才化，所以叫「順化」。順是化的初級階段，化是順的終極階段。要是不順，那就談不上化了。化的初級階段就是順，而且各方面都很順。如果我們處在各種順的關係之中，就是上下級關係、朋友關係，以及夫妻關係、父子關係、母女關係等家庭內在的關係，乃至家庭與家庭之間的關係、家庭與社會之間的關係等等，各方面的關係都很順，那麼順久了以後，順這種狀態、這種屬性、這種特性就會內化到身心中，我們的思維就會隨之變得很順。

現在有相當多的人思維一點都不順，橫撐豎架，顛三倒四，不知所云。最有代表性的就是現在的那個微信對話和朋友圈。以我的體會，假如你微信裡面有五百個朋友，就有四百五十個人跟你說話說不到一塊，爲

什麼？這些人說起話來顛三倒四，你當然跟他們說不到一塊。包括他們發的朋友圈，也是亂七八糟，那個東西最能真實地反映當下社會普通民眾的思維狀態。

你仔細留意一下就會發現，現在少有能夠把「的地得」用清楚的，少有能夠把「主謂賓」整明白的，少有會正確使用標點符號的。這些都是語言最基本的結構和功能。但是，就是這麼一些基本的東西，實際上初中三年級的孩子就不應該再犯的這種最低級的語言錯誤，而成年人全都在犯。從教育上講，到了初中三年級的孩子就已完成了語言的基本功能教育，就應該懂得如何正確使用「主謂賓」「的地得」等基本語法了。但遺憾的是，雖然我們朋友圈裡絕大部分都是成年人，都是四十歲、五十歲甚至八十歲的人了，他們卻終生不會使用「主謂賓」，終生不會使用「的地得」，終生不會使用標點符號——不知道那個地方應該是逗號，還是冒號，還是句號。也就是說，他們喪失了最低級的、最初步的語言能力。這是非常可怕的現象！爲什麼他們喪失了如此低級的語言能力，就是低於初中三年級的語言能力？因爲當代人不會說話了。當代喪失了語言能力的人，在人群中所佔比例高達九成，這是個十分可怕的比例。

自有中華文明以來，我們中國人從來沒有如此之高比例的人喪失語言能力。即使過去教育普及率不高，大部分的人都沒有受過教育，不識字，是文盲，但是他們也沒有喪失基本的語言表達能力。他們與人對話的時候，就能夠把「的地得」和「主謂賓」用清楚。儘管他們沒有受過教育，一個字都不認識，但是他們沒有喪失基本的語言表達能力。雖然複雜的表達他們不會，但是日常生活的表達他們是完全可以勝任的。而在所謂的全民受過基礎教育的當代社會，竟然有高達九成的人嚴重喪失了語言能力。我們嚴重喪失語言能力的根本原因不是語言本身出了問題，而是思維出了問題。實際上是我們喪失了思維能力，而表現爲喪失了語言能力。所以，喪失語言能力是現象，喪失了思維能力纔是本質。所有的當代人都不會思維，或者說思維是錯亂的、顛倒的、破碎的、反邏輯的、非邏輯的、無邏輯的。那麼，表現在語言上就是喪失了語言表達能力，連一句話都說不完整。

這種現象很要命，很嚴重！我們連日常的完整的一句話都說不清楚，說起話來顛三倒四、支離破碎、前後衝突、前後矛盾，這種現象比比皆是。可見我們喪失了諸多能力：思維能力喪失了，邏輯能力喪失了，推理能力喪失了，綜合能力喪失了，分析能力喪失了……這些能力的喪失，深層原因又歸結爲我們所生活的時代，以及我們的身心內外皆處於極度顛倒混亂之中。我們精神的錯亂性是我們人生錯亂性的內化，是我們生活環境錯亂性的內化，絕對跑不了！

經過我幾十年的觀察，一個人要是思維錯亂、語言錯亂，那麼他的人生一定是錯亂的。他錯亂的人生內化到精神裡，就成爲精神錯亂。精神錯亂實際上是他整個一生錯亂的內化，或者說是他的周圍環境錯亂的內化，是他的人際關係錯亂的內化，一定是這樣。他沒有捋順夫妻關係、父子關係、上下級關係、朋友關係，一切關係都沒有捋順。也就是說，他是倫理失敗者，他不懂什麼叫「倫理」。

倫理是什麼？人際關係名曰「倫理」，全稱爲「人倫之理」。什麼叫「人倫」？人倫就是人際關係。因爲人倫關係沒有理順，沒有處理好，導致人倫關係錯亂——父子不和，夫妻吵架，兄妹不睦，總之一團混亂。這一團混亂久而久之就內化到他的精神中、思維中，導致他的思維混亂。思維混亂又通過語言表達出來，導致他的語言混亂。這裡面有著深刻的因果關係。一個語言表達錯亂的人，一定是一個人際關係錯亂的人，一定是一個思維錯亂的人。這個思維錯亂一定是他的人生和人際關係錯亂造成的。

而儒家，就是首先從捋順人倫日常開始它的教導，並將其總結爲一句話，叫「父父子子，君君臣臣」。什麼叫「父父子子，君君臣臣」？就是父歸父位，子歸子位，君歸君位，臣歸臣位。它還可以延伸爲兄歸兄位，弟歸弟位，姐歸姐位，妹歸妹位……總之是各歸其位、各就各位。「各就各位」是什麼意思？就是各自實現自己的角色和身份所擔負的責任與義務。

比如說我生了個孩子，我就成了父親或母親，那麼父親或母親這種角色所該承擔的責任和義務，我就得充分地承擔起來。該哺育孩子就哺育孩子，該教養孩子就教養孩子，該怎麼樣就怎麼樣，總之我要履行我的責任和義務。什麼時候這個孩子慢慢地長大了，他也就明白了他身爲人子的責任和義務。既然身爲人子，他就要把身爲人子這種身份、這種角色該做的事情做好，比如說要好好聽父母的指示、規勸等等。總之，子像子，父像父，這就叫「父父子子」。

因此，「父父子子，君君臣臣」，實際上就是把我們的人倫關係捋順，把每一種身份和角色所該擔當的責任和使命充分地擔當起來，並充分地完成之。完成好了，人際關係就順了；人際關係順了，人生就順了；人生順了，內化成思維，思維就順了；思維順了，外化成語言，語言就順了。這就叫「一順百順」，最後「以順天下」。就是一個人順了，十個人順了，一百個人順了，最後是天下都順了。

順了以後就健康了：精神順了，精神健康；語言順了，語言健康。語言和精神都健康了以後，身體就健康了。所以這裡面又涉及健康長壽問題。如果外在關係不順，體內就氣脈紊亂，氣脈紊亂就百病叢生，百病叢生就不可能健康長壽：體現在內，就是身心不健康；體現在外，就是家庭不健康；體現到社會上，社會就不健康；體現到天下，天下就不健康……不健康就是不順，就是種種阻塞、種種混亂、種種顛倒、種種滯礙、種種變質。

健康的身心、健康的家庭、健康的社會、健康的時代、健康的天下，一定來自順。先順後化，要是順都做不到，那就談不上化了，更何況是聖人之化境這樣的終極境界，就更不用談了。你連順都沒做到呢，就想要化，怎麼可能呢？所以說，身心通順是非常重要的。那麼，要如何實現身心通順呢？這一點儒佛道都說得非常清楚。

佛家是通過什麼方式來獲得身心順暢的呢？就通過「六度」，尤其是「六度」中的禪修來獲得的。在佛家，禪修是不二法門，這種法門非常好也非常妙！佛家的禪修方法不僅種類繁多而且複雜，多到什麼程度呢？多到達「八萬四千法門」的程度，就是說它有八萬四千種禪修方法（當然這裡的「八萬四千」不是說一定有八萬四千，它是形容數量很多的意思）。佛家就通過練習各種各樣的禪修方法來獲得身心的順暢，慢慢地擴大爲我們所在的環境都可以在我們的帶動和感染下變得順暢，最後達到天地順暢、萬物順暢之結果。這是佛家的方式。

儒家的方式是先把倫理關係也就是人際關係調順，通過調順人際關係來實現身心的順暢。所以儒家特別注重人際關係，開口閉口就是談人際關係。包括《孝經》也是如此，在開宗明義之後，就開始談天子要怎樣捋順他和周圍的關係、怎樣當好一個天子，再接著談諸侯、卿大夫、庶民各階層要如何捋順他們與周圍的關係、如何當好各自的身份和角色，再談天、地、人三才之間的關係等等，總之都是在談關係。

我曾經在第二十四屆世界哲學大會上見過一位國際知名漢學大師，他就把儒家的倫理關係研究得很好。他叫安樂哲[①]，這位老先生是加拿大人，但國籍在美國，是美國夏威夷大學的教授，研究的卻是漢學，還精通文言文。老先生有一本著作叫《儒家角色倫理學》，系統論述了「儒家角色倫理」這個學說，強調了儒家倫理的關係性、協作性。他就認爲儒家思想對於社會生活中關係和角色的表述，可以給現實生活中人們的行爲指示方向。我十多年前還在印度留學的時候，就通過網絡看到了他的一個講學視頻，這個講學視頻重點討論的主題就是「儒家角色倫理學」，他圍繞這個主題講了好幾個小時。儘管他是一個外國人，但眼光還是挺敏銳的，一眼就能看到儒家的學說是建立在倫理學基礎上的，他把這點理解得很準確很到位。儒家的確是時刻緊扣倫理而立言的這麼一個學派。

---

① 安樂哲（1947—）：Roger T Ames，著名漢學家、哲學家，「儒家角色倫理學」創立者。曾任夏威夷大學哲學系教授、夏威夷大學暨美國東西方中心亞洲發展項目主任、《東西方哲學》主編、《國際中國書評》主編，現任北京大學哲學系講席教授。劉宏、李慧子：《生活儒學名家談》，深圳市海天出版社 2022 年版，第 39 頁。

爲什麼儒家如此注重倫理？爲什麼儒家如此強調角色的覺醒？什麼是「角色」？爸爸是一種角色，兒子是一種角色，丈夫是一種角色，妻子也是一種角色……角色就是身份，身份就是角色。儒家說，倫理覺醒的前提是角色覺醒，若是角色不覺醒，倫理怎麼覺醒？所以倫理覺醒的要點在於角色覺醒。角色覺醒在儒家就歸結爲一句話：父父子子，君君臣臣。就是父要像父，父就要盡父之責；子要像子，子要盡子之責；君要像君，君要盡君之責；臣要像臣，臣要盡臣之責——現在已經沒有君臣了，但是有上下級。如果你是個廠長，那麼你就要像個廠長的樣子；如果你是大家的上級，那麼你就要像個上級的樣子；如果你是個下屬，那麼你就要像個下屬的樣子……我們可以把「君君臣臣」換爲「上上下下」，就是說，「上」要像個「上」的樣子，也就是領導要像個領導的樣子；「下」要像個「下」的樣子，也就是下級要像個下級的樣子。這就是角色覺醒。總之，「父父子子、君君臣臣」的本質是角色覺醒、角色歸位。父親要像個父親，這就叫「父歸父位」。子歸子位、夫歸夫位、妻歸妻位，皆以此類推，就是兒子要像個兒子，丈夫要像個丈夫，妻子要像個妻子，這就是角色覺醒。

角色覺醒才能實現倫理覺醒，倫理覺醒才能實現道德覺醒，因爲道德是建立在倫理之上的，沒有倫理就不能談道德。要是不落實到倫理中，所談的道德全部是耍流氓，那樣相當於把道德架空了。道德是實學，它是不可以架空的。那麼，要想讓道德不架空，就必須把道德落實到倫理上。

從邏輯上講，先有倫理覺醒，後有道德覺醒，最後才有生命覺醒，這是生命覺醒的三部曲。因此要想實現道德覺醒，首先要實現倫理覺醒；而要想實現倫理覺醒，首先要實現角色覺醒。角色不覺醒，倫理永遠不可能獲得覺醒；倫理不覺醒，你不可能有意識地處理好父子等關係，你會任著自己的性子胡來。胡來的根本原因，在於你沒有實現角色覺醒，你不知道你在說什麼，你不知道你在跟誰說話。打個比方，一個兒子雖然是在跟他父親說話，但他沒有意識到自己是兒子，也就是他沒有進行角色歸位，沒有把自己當作兒子，他甚至把自己看成是跟他父親平輩的一個什麼朋友。他把自己看成是跟他父親平輩的張三、李四，而以一個平輩者的語氣、態度跟他爸爸說話，那他們這個父子關係當然就不可能處理得好。也就是說，他角色出了問題，倫理出了問題，所以他說話的語氣、角度就不對勁。那麼做父親的就會警告這個兒子：「兒子，你是以什麼身份跟我說話呢？你知道你在跟誰說話嗎？」經過這樣一提醒，如果這個兒子有足夠的反省能力、有足夠的智慧和聰明，立即就會意識到：「噢，我錯了，我忘了自己的身份，我忘了我是您的兒子。我剛纔那個語氣、那個講話方式是不對的，我向您道歉。從現在開始，我時刻不忘我是您的兒子，我要以兒子的身份跟您說話。」這樣就順了，這就叫「父父子子」。

倫理覺醒的前提必須是角色覺醒，一旦角色混亂、身份混亂，倫理關係就肯定混亂。倫理關係一混亂，就不可能實現倫理覺醒；倫理不覺醒，就不可能實現道德覺醒；沒有道德覺醒，就不可能有生命覺醒。這樣就一環扣一環，因果鏈就是這樣推導出來的。

反過來說，儒家的目標十分清楚，就是要實現生命的終極覺醒和終極解脫，但是這個終極覺醒和終極解脫必須從起點開始打好地基。那麼它的起點是什麼？就是倫理覺醒。倫理覺醒的起點又是什麼？就是身份覺醒、角色覺醒。所以儒家就不斷地談如何當兒子，如何當父親，如何當君，如何當臣……總之就緊扣著這些身份、角色來談倫理覺醒、道德覺醒、生命覺醒。

因此這個國外的漢學家安樂哲先生就很敏銳地捕捉到了其中的一個要點，說儒家之學是角色倫理之學，還給儒家之學起了一個名字叫「角色倫理學」。但是我要說，「他的觀點完全正確！同時，又完全錯誤！」如果你在我身邊，你會覺得我在胡言亂語，怎麼一會兒說它完全正確，一會兒又說它完全錯誤？那麼，他錯在哪裡呢？他錯就錯在僅僅把孔孟聖學、中華上古聖學限定在倫理學中，這是他完全錯誤的一面。如果按照他所說，孔孟就是倫理學家而不是聖人了，但這顯然不是真正的孔孟。孔孟是聖人，孔孟不是倫理學家。儘

管孔孟天天談倫理、天天談角色，就是要喚醒和強化我們的角色意識、身份意識以建立健康和順的倫理關係，以把各種關係捋順，但是捋順關係不是最終目的，捋順關係衹是起點，其最終目的是生命的終極覺醒和終極解脫。因此孔孟是聖人，孔孟不是倫理學家。儘管孔孟把倫理學談得比誰都透，看得比誰都清，與此相關的教導、相關的思想文化、相關的書籍又很豐富、很多，但是孔孟仍然不是倫理學家。孔孟是解脫的聖人，是進入化境的聖人。他們不是西方意義上的某一個學問、某一個學派（如倫理學或者什麼學）的學者、專家，根本不是！孔子不是專家。我們經常說孔子是教育家、孔子是思想家、孔子是外交家、孔子是政治家……事實上，這些都不是對孔子正確的評價，孔子就一個家——聖人家，除了聖人之外，孔子什麼家都不是。

爲什麼孔子不是倫理學家而又那麼重視倫理，還建立起了一個博大精深的倫理學體系呢？答：恰如前文所說，爲了到達北京，他必須先修好路。修路不是目的，到達北京纔是目的，但是爲了順利地到達北京，又必須先把路修得又直又寬。倫理就是孔子修的路，而不是孔子的目的。

因此，在漢學家安樂哲先生的字裡行間，我們能夠明顯地聽出來，他把孔孟僅僅限定爲倫理學家，這是他不可饒恕的過錯，這是他的淺薄之處。他非常理解孔孟，又非常不理解孔孟。說他非常理解孔孟，就是因爲他一下就抓住了孔孟的要點——倫理，倫理是儒家的基石、核心，這是他厲害的一面、有眼光的一面。但這也是他眼瞎的一面，他把孔孟僅僅理解成懂倫理的倫理學家，這是對孔孟的嚴重誤解，這是對中國文化的嚴重誤解，這是對古聖先賢的境界和終極目標的嚴重誤解，所以說他又非常不理解孔孟。

還是我們那個觀點：把倫理搞好，把家庭搞好，把國治好，把天下平好，都不是儒者的最終目的，它們衹是儒者的手段。通過這些手段，儒者最終目的是要成聖的。爲什麼要成聖？因爲衹有成聖才能夠獲得終極覺醒和終極解脫。這纔是儒家文化、中國文化的偉大之處、精彩之處。

因此這個漢學家只知其一不知其二，只看到了儒家入門的那一面，沒看到儒家更深的層面。話又說回來，咱也別怪這個漢學家，其實我們中國學者也沒看明白，甚至還不如這個外國的漢學家呢。我們中國學者對孔孟的理解，對中國傳統文化的理解，很多人還不如這個漢學家。所以，我們這個時代衹有知識，沒有學問，沒有見地。學者們見地不通透，很多時候不知道他們在說什麼。他們抓不住問題的要點，抓不住問題的核心之處，就在那裡東一下西一下地搞一些文字糾纏，搞一些務虛不務實的事情。「則天之明，因地之利，以順天下」就說到這裡。

「是以其教（jiào）不肅而成，其政不嚴而治。」

「是以其教」的「教」指的是教化，廣義一點講就是傳承、傳播聖學和文明文化。「其教」怎麼樣呢？「不肅而成」。「不肅而成」是什麼意思呢？差不多有一種不用怎麼努力就自然而成的意思。爲什麼「其教」能夠自然而成呢？因爲它「則天之明，因地之利」，就是它走在了最正確的道路上。

佛家有一個詞叫「任運而成」，簡稱「任運」。大手印、大圓滿和禪宗裡面就經常講到這個詞。道家也有一個和這個詞意思完全一樣的成語，叫「大道自然」。儒家也有一個和「大道自然」「任運而成」含義相同的詞，叫「從心所欲，不逾矩」。「從心所欲」就是恣肆汪洋、揮灑自如，「不逾矩」就是件件事都在規矩裡。表面上看，他好像沒有恪守規矩，他恣肆汪洋、揮灑自如，但是，回頭一看，他所有的言行都合乎規矩，合乎心性之理。這就是心性成熟之人的一種揮灑自如的表現。佛陀是完全處在任運自然中講學、講法、做事的，一切都是任運自然，沒有一點點刻意，沒有一點點有爲。佛陀是如此，孔子到晚年也是如此，一個強有力的證據就是他對自己的那個評語：「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」[①]那

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 12 頁。

麼，「知天命」，「耳順」，「從心所欲，不逾矩」，這幾個意思合在一起就等同於佛家所說的「任運而成」，也等同於老子所說的「大道自然」。什麼叫「自然」？就是自己而然，自己就是這個樣子的，自己如此。

基督教裡面也滲透著這樣的觀點。比如，上帝在創造這個世界的時候，就是揮灑自如的，是不費一絲一毫力氣的，是很自然的。上帝說要有光，於是就有了光；上帝說要有大地，於是就有了大地；上帝說大地上應該生長樹木，水裡應該有魚，於是陸地上就長出了樹木，水裡就有了魚。通過這些語言、語氣就能夠感受到，上帝在做這一切的時候是不費一絲一毫力氣的，他是完完全全在很自然的狀態下完成的。儘管他沒有用「大道自然」「從心所欲，不逾矩」這樣的詞，但是字裡行間滲透著一種揮灑自如、一種「從心所欲，不逾矩」的境界、化境。

所有的大聖大賢都是揮灑自如的，都是「從心所欲，不逾矩」的，都是不著一絲力氣的。就像王陽明在《傳習錄》中一再強調的，良知呈現以後，特別是良知高度成熟以後，也就是我們和良知高度打成一片、融爲一體以後，無論做任何事情，包括騎馬上陣、入山剿匪這樣艱難複雜的事情，都是在揮灑自如中完成，不著一絲力氣，不著一絲有爲，不著一絲勉強。這就是爲什麼王陽明有那樣的豐功偉業之根本。

王陽明僅憑一己之力就實現了那麼多的豐功偉業。當年王陽明在世的時候，大家都喊他「陽明夫子」，或者叫「王夫子」，有時候就簡稱爲「夫子」（也稱「先生」）。弟子們就請教他：「夫子，爲什麼您能成就這麼大的偉業？您在這麼複雜的情況下是怎麼做到的？好像您就是在彈指之間，並沒費什麼力氣，也沒怎麼使勁、勉強，就做成了這麼大的事情，這裡面有什麼秘訣和竅門嗎？」王陽明說：「有啊，我的秘訣就是良知呈現以後，一切聽任良知揮灑自如，因此對錯立判，發而皆中節，事業自成。良知發出來的時候，我做的所有事情都能夠『發而皆中節』，都能夠處在最佳最好的狀態，該進兵則進兵，該退兵則退兵，該攻打則攻打，該休息則休息，該怎麼樣就怎麼樣，因此我做什麼成就什麼。」這個「該怎麼樣就怎麼樣」是什麼？就是《中庸》裡說的「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」。[①]做到該怎麼樣就怎麼樣，那你就是「發而皆中節」。發出來處處都在最恰當處，那個東西就叫「中節」，就是「恰好」——不嫩一分也不老一分，不多一分也不少一分。那個味道非常好，那個味道就是不用一絲一毫的力氣，揮灑自如。他說：「就是因爲我的良知呈現，我做到了『發而皆中節』，所以我做什麼成就什麼，而且成就了那麼多的豐功偉業。」因此王陽明成了中國歷史上最後一個「三不朽」聖人。哪「三不朽」？就是立德、立功、立言「三不朽」：立德方面，他個人的品德高尚，是聖人中的一座豐碑，所以立德是沒有任何瑕疵的；立功方面，他數次剿匪立下了不朽之功業；立言方面，他有《傳習錄》等傳世。這就是立德、立功、立言「三不朽」，他全部都做到了極致。他之所以能做到極致，就是因爲他內外非常順，所以「其教不肅而成」。

王陽明也是一個偉大的教育家，他把他的心學教導給了很多弟子，其中不少弟子在他的教導下也都成爲不世的大師。他門下可謂大師輩出、大儒輩出，他是怎麼做到的呢？「其教不肅而成」。從《傳習錄》裡面就可以看出，王陽明講課就像聊天一樣，衹是隨便聊一聊，對方就茅塞頓開，豁然開悟。他好像就是在舉手投足之間就能令周圍人茅塞頓開，令周圍人言下大悟，這都叫「不肅而成」。不是說，他要先弄一個講學場所，再擺一個講學架子，然後板著臉對學生說：「我要開始講學了啊！我要開始講課了啊！」不是這樣的！整個天地都是他的教室，他隨時隨地都在講學：他所有的言談舉止、揚眉瞬目都可以給周圍人帶來無窮的啟迪、無窮的安慰、無窮的教化，如春風潤物細無聲一般，周圍的花草樹木就在春風的無聲潤澤下開花結果了。他就像春風一樣，春風一來，草木繁茂，百花盛開。他就是春風，他走到哪裡就把春風帶到哪裡。凡是走近他的人，身心都開始慢慢地融化，思維中阻塞不通的地方全部變得很順暢、很通達。王陽明就具有這種「不

①「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」王國軒譯註：《大學・中庸》，中華書局 2006 年版，第 46 頁。

肅而成」的聖人化境。這就叫「夫君子所過者化，所存者神」[①]。這是《孟子・盡心上》裡的一句話，意思是聖人從你身邊經過，你就受到他的感化而變好，聖人要是在哪裡駐留，哪裡就更是得到神奇的轉化。

王陽明就是一個很典型的具有化力的聖人，他走到哪裡，就化到哪裡。打個比方，他走到一個村子裡，跟一個不識字的村夫或民婦隨便聊聊天，那個村夫、民婦馬上就感覺到自己被淨化了、被提陞了，變得眼明心亮起來。那個村民糊里糊塗過了半輩子，不小心遇到了王陽明——他甚至還不知道這個人叫王陽明，認爲就是來了一個散步的人，他們兩人就隨便聊了聊天。聊完了之後，這個不識一字的村民就發現：哎呀！自從我跟他聊了天以後，眼明心亮，身心通泰，如沐春風。這就是聖人無形之教化、無形之感化的感化能力。

「是以其教不肅而成，其政不嚴而治」，就是說，如果天子、諸侯國國君、卿大夫、士這些統治階層，人人都能夠「則天之明，因地之利」，就是都能夠循道而行，都能夠循心性而行，都能夠嚴格地安處在道德覺醒之道上，追求著生命的終極解脫，那麼他們在治國理政的時候就會出現一種現象，叫「不嚴而治」。不用動不動就是嚴刑峻法，這種道德感化、良知呈現、天地一片祥和通泰之化境，就讓其國之民上上下下通順和睦。「不嚴而治」就是不用什麼嚴刑峻法就能夠把這個國家治理好。其中一個典型的例子就是孔子本人，《史記・孔子世家》這樣記載：

定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。門人曰：「聞君子禍至不懼，福至不喜。」孔子曰：「有是言也，不曰『樂（lè）其以貴下人』乎？」於是誅魯大夫亂政者少正卯（mǎo）[②]。與聞國政三月，粥（yù）羔豚（tún）者弗飾賈（jià）[③]；男女行者別於塗；塗[④]不拾遺；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸。[⑤]

此段翻譯爲：魯定公十四年（前 496），孔子五十六歲，他以大司寇的身份代理相國政務（能夠直接參與魯國國政），臉上露出得意之色。門人說：「聽說君子是災禍降臨不懼怕，幸福來了也不喜形於色。」孔子說：「是有這樣的話。但不是還有『以高貴的身份禮賢下士而自得其樂』的話嗎？」孔子上任後馬上就誅殺了擾亂國政的魯國大夫少正卯。孔子參與魯國國政三個月後，社會風氣得到大大的改善，賣豬羊的沒有人弄虛作假哄抬物價；男女各守禮法分開走路；路上見到別人掉落的東西也沒有人會撿回家；四方前來的客人到達魯國城邑，不用向管事的官吏們送禮懇求，都能得到滿意的照顧，每個人都有賓至如歸之感。

孔子曾經當過魯國大司寇，大司寇用現在的話說就是公檢法（公安機關、檢察院和法院）的最高負責人，負責實施法律法令。過去的公檢法是不分的，就是公檢法合於一個機構進行管理，因此身爲大司寇的孔子，既管公，也管檢，也管法。他處理過很多很棘手、很嚴肅的案件，還以大司寇的身份代理過相國政務，最後得出結論：法律制度衹是治國理政的一個輔助手段，治國理政不能夠完全依靠法律法令、嚴刑峻法，應該把以德治國、以理治國作爲主要核心，而把依法治國作爲以德治國的一個重要輔助手段，這纔是一個最好的治國理政的模式。不能太過強調法律萬能，法律並非萬能，法律的功能相當有限、相當局限。

現在我們大力提倡依法治國，慢慢地就出現了一種宣傳上的不良傾向，什麼不良傾向呢？就是試圖讓老百姓接受法律萬能論，即無論什麼問題，衹要找法律就能搞定。這就跟當年的科學萬能論一樣，以爲科學一來，天下什麼事情就都能搞定了。事實證明，科學不是萬能的，它能解決的問題是非常有限的。而這麼多年的法治建設實施下來，事實也證明了，社會上很多問題都是法律解決不了的。所以，法律的價值和意義、法律解決問題的範圍都是非常有限的。這一點，兩千五百年前的孔子就已經看得清清楚楚了。因爲孔子就當過司法的最高長官，是製定法律、掌管法律、使用法律的負責人，所以他對法律的理解比我們一般人要透徹得

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 305 頁。
② 少正卯：「少正」是官名，其人名「卯」。
③ 粥：通「鬻」（yù），賣。飾：虛增。賈：通「價」。
④ 塗：同「途」。
⑤ 許嘉璐主編《二十四史全譯・史記》，漢語大詞典出版社 2004 年版，第 752 頁。

多。就是因爲理解得透徹，他纔得出結論，說法治衹是治理社會、治理百姓的一個重要的輔助手段，不能作爲唯一手段、核心手段，不能把法律的功能無限放大，不能把法律萬能化，不是什麼事情都能靠法律解決的。

事實上，太多太多的問題，法律都解決不了。比如說夫妻兩人沒感情了，我不愛你了，你不愛我了，哪條法律能管得上？法律再完善，也管不上我不愛你、你不愛我的問題。所以法律能管的範圍是非常有限的。再比如說，父子關係不好了，也就是父不父、子不子了，也是不論什麼法律也管不上：我就是討厭我父親，我父親就是不喜歡我這個兒子，我父親的這個「不喜歡」，能用法律強行讓他變「喜歡」？法律永遠做不到！必須用別的辦法才能夠疏通父子關係，靠法律疏通不了。包括不贍養老人的問題，法律也解決不了：我很有錢，但我就是不贍養父母，法律怎麼規定得了？法律能一天二十四小時看著我，逼著我贍養父母？誰家的法律也不能做到這樣。太多太多的問題都是法律管不了的，它沒有辦法管。法律可以逼著孩子每個月給父母多少錢，但給錢不等於贍養父母，給錢衹是贍養父母的前提。「贍養父母」是一個非常綜合的概念，就是說，孝心是一個非常綜合的概念。我要是不孝了，或者說我撤回了我的孝，法律根本沒有辦法逼著我再把我的孝弄回來。總之，太多太多的問題，法律都是解決不了的，所以不要把法律萬能化。

這一點孔子看得非常清楚，他說嚴刑峻法解決不了社會的問題，有時候還會增加、激化社會之間的矛盾，而不是消除矛盾、疏解矛盾。所以「其政不嚴而治」這個「不嚴」指的是不用或少用嚴刑峻法，就能夠很好地把國家治理得國泰民安。那通過什麼來治理？德治、理治。

「先王見教（jiào）之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親」。

「先王」就是孔子之前的聖王們，「見」是發現，「教」是教導。「先王見教之可以化民也」，意思是說，之前的這些聖王們發現，聖賢教導可以讓民眾由愚昧到智慧，由野生野長到中規中矩，由生物性存在逐漸地轉爲人性化存在，再逐漸地轉爲德性化存在，從而實現德化人生。就是說，引領民眾通過倫理覺醒實現道德覺醒，通過道德覺醒實現生命覺醒，都是可以通過引導、啟發、教化來完成的。「先王見教之可以化民也」，這個「化」字用得很妙，聖賢教導真的能把你的愚昧化掉，把你的固執化掉，把你的自私化掉，把你的野生野長化掉，把你的無明習氣化掉，這就叫「化民也」。

在孔子之前，聖和王是合在一起的。像堯舜禹，他們既是政治領袖——當時叫「王」，又是「聖」，因此叫「聖王」。聖王同時身兼兩職，一是聖職，一是王職。王職呢，就是治國理政的職責，諸如製定種種法律、制度，用各種王法規範天下，用各種制度管束天下。包括民族與民族之間、國家與國家之間的外交和戰爭，這些都是由王這種身份的人來抉擇、實施的。比如說，我是某一個部落的首領，我們這個部落該不該和其他部落發生戰爭？如果與之交戰，那麼我們發動戰爭的理由是什麼？我們出兵得有理由啊，不能出無名之師呀。如果出兵去打，又該打多久？什麼時候該撤兵？什麼時候該言和？這些都是需要這個領袖，也就是王來抉擇、決定的。這是王所要辦的事情、所要行使的職責。但是，堯舜禹也好，周初三聖——周文王、周武王、周公也好，這些領袖們除了王職之外，還有另外一個職責——聖責，也就是聖人的職責。聖人的職責是什麼呢？教化民眾。就是聖人還要完成「先覺覺後覺，先知教後知」這樣的責任與使命。所以，過去聖王有兩大責任與使命：一是王責，二是聖責。

到了孔子這裡，這兩個職責就分開了，因爲孔子不是王而是聖。孔子及孔子之後，聖與王就分家了：聖是聖，王是王，王只行使王的功能，不再行使聖的功能，聖只行使聖的功能，不再行使王的功能。但是在孔子之前，都是聖與王統一於一個人身上，他們既是王也是聖。既然他們是王，他們當然就有治國理政之責任。那他們是以什麼方式來治國理政的呢？他們是把聖責融合到王責中來實現，以聖治代替王治。這是孔子

之前的一個政治風格、政治特色。以聖治代替王治是什麼意思呢？就是以教化代替制度和刑罰，具體點講，就是以教化爲主，衹要把民眾教化好了，幾乎不用王法，不用各種複雜的法律制度，這個國家就國泰民安了。

我們可以給聖治找一個佐證。要是打開佛家的經典就會看到，佛家幾乎沒有政治意識，也沒有管理意識。以西方極樂世界爲例，西方極樂世界的教主叫阿彌陀佛，阿彌陀這個佛呀，一天到晚只負責講法，不負責製定法律，也不製定種種社會、企業管理制度，諸如什麼廠規十三條、公司規定八十二條等等。他只使用聖化——聖人的教化，不行使王的職責，不製定種種制度。但是在這種治理模式下，西方極樂世界或曰極樂佛國，上上下下其樂融融，不存在任何打官司的問題。西方極樂世界裡面，不存在兩個人在一起打架，打完了到衙門去告狀，衙門驚堂木一拍：升——堂！在西方極樂世界裡面沒有衙門這些東西。所以，如果你跟別人打架了，就算你被他痛打了一頓，你也告狀無門，爲什麼？阿彌陀佛不設衙門，你當然就告狀無門了。

爲什麼阿彌陀佛不設衙門，不設政府，也不設朝廷？爲什麼？他認爲不需要——不需要朝廷，不需要政府，不需要衙門。爲什麼不需要？難道西方極樂世界的人們沒有衝突、沒有糾紛嗎？你說對了，他們就是沒有衝突、糾紛。沒有糾紛何需衙門？沒有糾紛何需法律？沒有糾紛何需種種這樣那樣的制度？都不需要。因爲那裡的人全是菩薩。「菩薩」是什麼意思？高度覺醒的人謂之「菩薩」。他們遵循良知而行，良知就會告訴他們什麼該做什麼不該做，所以個個都遵循良知行事。——當然佛家不叫「良知」，而是叫「佛心」。他們個個都是遵循佛心而行的人，人與人之間、鄰里之間永遠衹有益沒有害，衹有順暢沒有衝突。沒有衝突就沒有糾紛，沒有糾紛就不需要法律、衙門等這些東西。總之，人世間這些必需的東西，他們全部不需要。因此阿彌陀佛就撤銷了政府、朝廷、衙門等王權機構，只保留聖教、聖化這一塊。

不僅西方極樂世界如此，所有的極樂世界都沒有朝廷，沒有衙門，沒有法律，沒有警察，沒有手銬。不會一犯法了，「呱唧」一銬，就把你帶到公安局或是帶到派出所去。西方極樂世界沒有派出所，沒有警察，更沒有城管。所以在那裡擺攤不存在問題，你儘管在西方極樂世界裡擺攤，放心地賣你的蔬菜，絕對不會有城管過來一腳把你的蔬菜踢掉，再把你抓到車上帶走，絕對不會存在這種現象。這件事可以有力地佐證儒家的聖治觀點，並起到相互啟發的作用，以更好地實現「其政不嚴而治」。

如果第一句的「其教不肅而成」做好了，那麼第二句的「其政不嚴而治」就順理成章了。孔子還保守了一點，用的是「不嚴」但「而治」，意思就是還有治。有治就得有政府、有公檢法什麼的，就是多多少少還有一些治，儘管是不太有，但不太有也是有。不像西方極樂世界，壓根就沒有什麼治，一個官員都沒有，一個警察都沒有，更爲徹底。就是說，儒家還「不嚴而治」呢，而佛家是壓根就不需要治，這就是理想。

要想「不嚴而治」可以，但有個前提，那就是「其教不肅而成」，也即這個教化要深入到每個民眾的心中，讓每個民眾都成長、覺醒爲佛家所說的菩薩，而且是大菩薩。當我們都達到大菩薩這個級別——你也是大菩薩，我也是大菩薩，我們都是大菩薩的時候，我們相處在一起就不需要法律了。因爲有一個更好的法律在管束著我們，這個法律就是善之理、美之理、真之理。再進一步說，就是性之理、心之理。那個時候，我們每個人都遵循性之理、心之理而行，不論是說話、做事還是思維等的一切都嚴格地遵循性之理、心之理而行。爲什麼我們要嚴格地遵循這些理？因爲我們深知，這些理不遵守不行，它們比法律還嚴格呢！若是不遵守，它們真的會懲罰我們，而且其懲罰比法律還要嚴厲得多。

普通的人是不相信這些懲罰的，這就叫「無知者無畏」。他們越無知越愚昧，就越無畏，越無畏，就越看不見越不相信心性之理對他們的嚴厲懲罰。這些懲罰，他們是看不見的，或者說是不相信的。因爲看不見，所以不相信；因爲不相信，所以無法無天，胡作非爲。這個時候就需要外在的王法對他們進行嚴厲處罰。王法他們就能看見：真的來了一個警察，而且真的用手銬把他們銬上了，這些都是看得見摸得著的。他

們只畏服於這些看得見摸得著的嚴刑峻法，而不畏懼心性之理。其實比來自外在的王法或曰國法更加嚴厲的管束和懲罰，是來自心性中的心之理和性之理。

一旦違背了心性，心性對人進行懲罰（處罰）的那個嚴厲性是國法的一萬倍，乃至十萬倍。但是這種懲罰是抽像的、軟性的、隱秘的，一時半會兒不太明顯。問題就出在這個「一時半會兒不明顯」上，這就讓智慧低劣的普通百姓誤認爲他們胡作非爲卻沒有懲罰，其實懲罰早早就悄悄到來了。就在他們胡作非爲的當下，來自心性的懲罰已經悄悄降臨了，只不過這個降臨比較抽像、比較隱秘，加上他們又處在一種麻木、昏沉的狀態，一時半會兒沒有發現，所以產生了一個嚴重的錯覺：我們做了那麼多胡作非爲的事情卻沒有受到任何懲罰。如此他們就越加放肆，而且不承認有懲罰。他們只承認、只畏懼來自國法的懲罰，因爲國法這個東西看得見摸得著：手銬一銬上，警察真的就把他們拉到監獄裡去待著，真的要他們在鐵窗之中老實待著，這樣的懲罰當然看得見摸得著了。這種懲罰他們就覺得畏懼，但他們根本不畏懼來自心性的懲罰。這樣就導致普通百姓只畏懼他律道德，而不畏懼來自心性的自律道德，以及自律道德對他們的懲罰或曰處罰，因爲他們不相信。

而覺醒的人，也就是菩薩，由於他們智慧開了、心性開了，可以如觀掌紋般地清晰地看到心性中的處罰的嚴重性和可怕性。他們知道一旦違背了心性，來自心性的打擊和處罰，其沉重程度、可怕程度，要遠大於國法千萬倍。他們懾於心性的威嚴，懾於生命的威嚴，用儒家的話說，就是懾於天道的威嚴而中規中矩，不敢越雷池一步。你也不敢越雷池一步，我也不敢越雷池一步，所有的菩薩都不敢越雷池一步，這樣就不需要外在的法律了。外在的法律還是顯得粗糙、低級、僵化、教條，而且執法過程中的成本極爲高昂。外在的法律太低級了，他們不需要了，因爲他們遵循的是更高級的法律，也就是來自心性中的律法、來自心性中的戒律，這些戒律告訴他們什麼該做什麼不該做，什麼該爲什麼不該爲。他們因爲懾於其威嚴而嚴格地遵循之，斷然不敢有絲毫違背。這樣當然就不需要外在的法律，不需要外在的管理，也不需要朝廷，不需要公檢法部門了。因此西方極樂世界是不需要這些東西的。這就是孔子所追求的「不嚴而治」。但「不嚴而治」的前提是我們全民都已覺醒，而且覺醒到了菩薩級別。

儒家沒有「菩薩」這個概念，但儒家有與之相對應的概念，這個概念叫「大儒」「大賢」「大君子」。「儒」「賢」「君子」這三個概念就類似於佛家所說的「菩薩」。如果全民都是大儒，全民都是大賢，全民都是大君子，這個國家就不需要法律了，就像西方極樂世界一樣，把政府撤掉，把法律撤掉，把種種規章制度全部撤掉，尤其是要把城管全部撤掉，讓大家徹底自由。但這衹是表面上看起來自由，實則大家內在有嚴格的心性的管束，心性的管束纔是終極的管束，心性的戒律纔是終極的法律。

過去我們儒家稱這個終極的法律、終極的管束爲「天刑」，就是來自上天的刑罰。「天刑」也稱「天理」，統稱「天道」。孔孟天天苦口婆心地勸我們不要違背天道，實際上就是勸我們不要違背心性中的戒律，不要違背來自良知的制止。良知制止你什麼，你千萬不要違背，這是來自良知的指引和管束。孔孟一再苦口婆心地規勸我們一定要敬畏天道、遵循天道，不要逾越天道。逾越天道的處罰就是天刑，天刑的處罰是極爲嚴重的。

我們在座的所有人都在承受著來自天刑的處罰，這個處罰是什麼？就是把我們變得越來越愚昧。我們以爲天道沒有處罰我們，其實天道時時刻刻都在處罰我們。我們的智慧打不開，導致我們生活的世界充滿了假惡醜，有多少假惡醜就是有多少處罰，假惡醜就是對我們違背天道、違背心性的處罰。或者反過來說，怎麼檢驗和判斷我們有沒有違背天道、有沒有違背心性？衹要看看我們周圍有多少假惡醜就知道了：有多少假惡醜，我們就受到了多少處罰。我們發現的所有的假惡醜，實際上全部都是天刑、天道對我們的處罰。什麼時候我們發現周圍沒有假惡醜了，這個處罰就解除了，也就是我們刑滿釋放了。

但事實上，我們一輩子都處在重重無盡的假惡醜的包圍中，這就證明我們到死都處在各種各樣的來自天道的嚴刑峻法的處罰中，處在一個看不見摸不著的天牢中。我們的身心就是天牢（身體雖然是看得見摸得著，但由於我們意識不到它是天牢，故也相當於看不見），我們一刻都走不出自己的身心，始終被身心牢牢地束縛著，所以說這個身心就是天牢。我們的無明、我們的顛倒、我們的習氣、我們的愚昧、我們的自我，這些通通都屬於天牢。所有人都被打入了天牢中，在天牢中掙扎、痛苦、哀號一生。我們周圍都是假惡醜，這些假惡醜給我們帶來了無窮無盡的麻煩、噁心、痛苦，這些麻煩的事情、噁心的事情、痛苦的事情全部是違背天道而招致的處罰。所以，處罰時時刻刻都有，怎麼可能沒有？！衹是因爲沒有聖人告訴我們、啟發我們，我們不知道這些東西是處罰，以爲它們是與生俱來的。不是的！這些通通屬於非常嚴厲的天刑處罰。

要想解除這些處罰，有什麼辦法？通過外在的法律是解除不掉的，非得通過老老實實地遵循天道、遵循聖人的教導，我們纔能從自我的囚牢中、習氣的囚牢中、身心的囚牢中、愚昧的囚牢中、無明的囚牢中走出來，而獲得終極的解放和解脫。所以，心智越成長的人，就越自覺地遵守天道或曰心性內涵的規則、法律、屬性。他們會很嚴格地遵守心性的法律，你讓他們違背他們都不敢違背，因爲他們太知道心性的法律的可怕了，它們比外在的王法可怕多了。因爲知其可怕，所以嚴肅待之，不敢嘻嘻哈哈，不敢掉以輕心，越來越嚴肅認真地尊重來自心性的各種規範和制約。這樣他們就越來越成長，而越成長他們就越自覺地遵守之。

所有的菩薩——我們儒家叫大儒、大賢，不用你說，他們就會自覺地、嚴格地遵循著來自心性也就是來自天道的各種戒律、各種制度、各種管束，因此他們不需要外在的法律。因爲心性的法律要比外在的法律深刻、細緻得多，也高級得多，它無孔不入，無處不在，因此他們不需要外在的法律，這就是「其政不嚴而治」。

目前看來，衹有在西方極樂世界才能實現「不嚴而治」。在我們人類的現實世界中，至少到現在爲止，一直都沒能實現無政府狀態。其實，無政府狀態纔是人類人際關係、倫理關係的最高狀態、最終極狀態。但是，顯然我們現在還不可能進入無政府狀態，衹要政府缺失一天，社會就會大亂一天，怎麼敢進入無政府狀態？這個政府是一天都不敢少，乃至一分鐘都不敢少！各級政府要時時刻刻像貓盯著老鼠一樣地盯著民眾，就可見天下犯罪的、犯法的有多少了。一旦把政府解除了，整個人類就會相互殘殺，甚至相互扔原子彈，就活不到第二天早晨了。所以，現在肯定是不能撤除政府以及撤銷各級政府應盡的職能的。衹有所有的人都成爲大賢、大君子，也就是佛家所謂的大菩薩以後，政府才可以被撤除，那時就可以進入無政府狀態了。

我們有一個最高的政府，它就在我們內在的心性中。心性裡面不僅有終極政府，也有終極法律、終極倫理，所以叫「心含萬理」「心含萬德」。就是說，心性裡面什麼都有，這個「什麼」當然就包括「政府」，也包括「法律」，這個法律叫「自律道德」。但是，目前我們內在心性中的政府、法律等等還沒有有效地呈現出來，更沒有被我們有效地遵循，因此我們還需要外在的政府、外在的法律、外在的種種管理，它們是一分鐘都不能撤除的。

「先王見教之可以化民也，是故先之以博愛」，意思是教化民眾的前提是要有博愛，即博大的愛、博大的胸懷。所有的教導都貫穿著博愛，若是沒有博愛，這個教導就難以實施下去。所以，博愛和教導是一而二、二而一的關係，有多少教導就有多少博愛。就像釋迦牟尼，一邊給予眾生教導，一邊是大慈大悲之化身。所有的聖賢教導都是伴隨著與之相應的博愛的。

「而民莫遺其親」，就是所有的普通百姓都不遺棄其親。這又涉及儒家的一個基本倫理觀念：就著自己的親人，就著自己的家庭而獲得道德覺醒。這句話衹有在中國的儒家中才成立，在印度的佛家中是不成立的。印度的佛家的基本觀念是：你想覺醒嗎？請「遺其親」。你想成佛嗎？請「遺其親」。就是你得把你的家庭拋到一邊，把你的親人拋到一邊，一個人跑到山洞裡去修行。這是印度文化的特色。中國文化恰好相反，是

不遺其親而成聖，是就著親人而成聖。就是要在倫理中才能成聖，沒有倫理還不能成聖。就是要在父父子子、君君臣臣中實現倫理覺醒，在倫理覺醒中實現道德覺醒，在道德覺醒中實現生命覺醒。

「陳之於德義，而民興行（xíng）；先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂（yuè），而民和睦；示之以好（hào）惡（wù），而民知禁。」

「陳之於德義，而民興行」：「德義」就是德性的含義，也就是心性的含義；「行」就是踐行。從古至今，衹有部分民興行了，絕大部分的民沒有興行。如果能夠做到所有的民都能十分高興地去踐行孔孟教導之道，踐行「迷時師度，悟了自度」之道，那就太好了。

「先之以敬讓，而民不爭」：教導民眾敬愛和禮讓，並帶頭示範，民眾就沒有爭執。西方極樂世界就沒有爭執，因爲沒有爭執，所以沒有衙門。

「導之以禮樂，而民和睦」：用禮儀和音樂引導民眾，民眾就和睦相處。這個理想在西方極樂世界早就實現了，在一切佛國淨土中也早都實現了。但是在人間，目前看來還遙遙無期。

「示之以好惡，而民知禁」：告訴民眾什麼是好的、什麼是不好的，民眾就知道什麼該止、什麼該行，什麼該做、什麼不該做。這些工作，包括上述提及的「先之以博愛」「陳之於德義」「先之以敬讓」「導之以禮樂」等等，過去都是由聖王來完成的。那麼，聖王是怎麼完成這些工作的呢？就通過兩種方式來完成：一方面是通過刑法和制度來完成，可以理解成止或禁，就是告訴民眾什麼不該做——如果做了，你就觸犯了王法，觸犯了王法，你就要被法律處罰，這是讓民眾知止、知禁。一方面是給民眾打開一條通向解脫的大道，也就是通過倫理覺醒實現道德覺醒，再實現生命覺醒的這樣一條大道。這樣就有止有行了：有禁止的一面，也有指示清楚道路的一面。

「《詩》云：『赫赫（hè）師尹（yǐn），民具爾瞻（zhān）。』」

這一句引自《詩經・小雅・節南山》一詩。《節南山》是一首諷刺和指責的詩，指責的对象是周幽王以及周幽王身邊的權臣。它的全句是：「節彼南山，維石岩岩。赫赫師尹，民具爾瞻。」這裡的「師尹」是兩個人，也是兩個職位，就是週天子身邊兩個重要的大臣、重要的職位的名稱：一個叫「太師」；還有一個叫「史尹」。在西周的時候，太師這個職位是負責掌管軍事大權的長官；史尹則是文職大臣，是九卿之首，就是大臣中的大臣，相當於後世的宰相一職，可謂一人之下萬人之上。總之，一個是掌管文職的最高長官（史尹），一個是掌管武職的最高長官（太師）。由於這兩個大臣都沒有盡到自己該盡的職責和使命，他們和周幽王沆瀣一氣、坑害百姓，因此就有人寫了這首詩諷刺他們兩人。[①]

怎麼諷刺的呢？我們看經文。「節彼南山」，這句話翻譯成現代的話是：在巍峨的終南山上。終南山就是位於陝西西安南邊的那座山。「維石岩岩」：巨大的岩石高峻而聳立。「赫赫師尹」：權勢顯赫的太師和史尹。太師和史尹是幽王身邊的兩個文武大臣，他們的權勢太大了，大到什麼程度呢？就像終南山的山峰那樣高聳入雲，高不見頂。「民具爾瞻」：民眾都唯你們兩個是瞻。「瞻」就是「看」，就是天下老百姓都在

① 《小雅・節南山》亦簡稱《節》。關於其時代背景和作年，歷來有宣王時（三家詩）、幽王時（《毛詩序》）、平王時（韋昭）和桓王時（歐陽修）諸說，但詩既以終南山起興，則不應寫的是周室東遷後事。考慮到宣王時雖用兵頻繁，但畢竟號稱「中興」，與詩中描寫的勢臣跋扈、政權腐朽之情事不合，因此其事當在幽王時代。又《小雅・節南山之什》的前五篇哀怨憂憤，非經歷國亡家破之大慘痛者不能發。《節》既有天再降饑饉、瘟疫、四方不寧及「國既卒斬」，《正月》又有「赫赫宗周，褒姒滅之」，《雨無正》也有「降喪饑饉，斬伐四國」和「宗周既滅」等，因而可知諸詩大致作於東、西周之交，幽王末平王初。至於《節》所指責的对象則是幽王及其權臣。前人屢辯詩旨是「刺王」還是「刺尹」，甚爲無謂。總因古代君臣名分頗嚴，論者又往往橫亙「詩可以怨"或「《小雅》怨誹而不亂」之念於胸中，因之便有不同的「先入爲主」之念在作怪。今就詩論詩，直刺師尹，頗爲鮮明；而一再怨望「昊天」，又顯然藉以指責天子。
關於師尹，自毛傳以來皆解作「大（太）師尹氏」，至王國維始辨析其爲二人，即首掌軍職的大師和首掌文職的史尹。觀《大雅・常武》中大師「整六師」、尹氏及其屬「戒師旅」，則大師統軍而尹氏監軍，對照《節》詩首章，「憂心如惔，不敢戲談」正合於軍國主義背景，顯然偏於責師；而「國既卒斬，何用不監」，乃監察司之失職，顯然偏於斥尹。
見上海辭書出版社文學鑒賞辭典編纂中心編《詩經三百篇》，上海辭書出版社 2020 年版，第 267 頁。

看著你們兩個呢。這裡引申的意思是，你們以爲你們做的那些惡事都沒人知道嗎？你們兩個的職位啊，太高太顯眼，就像終南山的山峰那樣矗立在天地之間，所有的民眾一抬頭就看得很清楚。因爲它太大了，隱藏不住。那麼大的山峰，當然隱藏不住，矗立在天地之間，無論從什麼方向什麼角度，一抬頭就能看得清清楚楚。所以，不要以爲你們做的那些惡事大家都不知道。其實所有的民眾都是你們的監督者，你們不知道民眾把你們兩個看得清清楚楚的吧？那我現在告訴你們，你們兩個就像山峰那樣，從地面到山頂，那麼高大，那麼顯眼，民眾早早地就像看山峰一樣把你們兩個看得清清楚楚、明明白白。意思就是：你們還不知收斂，還不知自律嗎？

這首詩寫得非常巧妙，它沒有直接說你們這兩個人應該趕緊收斂、趕緊自律。但是它的字裡行間所要表達的意思就是，當你們作惡的時候，你們一定要清楚，周圍的人看得明明白白呢，沒有任何一個邪惡能夠躲過人民的眼睛，這叫「人民的眼睛是雪亮的」。因爲人民的眼睛是雪亮的，所以你們要加強自律，改過革新，是這樣一個意思。

爲什麼孔子在這裡要引用《詩經》裡的「赫赫師尹，民具爾瞻」這句話？他要表達的意思就是：一個國君，是否有效地帶動其民、帶動其國「先之以博愛，而民莫遺其親；陳之於德義，而民興行；先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂，而民和睦；示之以好惡，而民知禁」，有沒有做到這幾個方面，或這幾個方面做得徹不徹底，就在於你們（天子、諸侯國國君）這些上位之人，有沒有做好表率，有沒有做好典範，你們的所作所爲人民是清清楚楚的，就像看終南山的山峰那樣一目瞭然。意思就是，凡是領導者，凡是上位者，都要盡心盡力地「先之以博愛」「陳之於德義」「先之以敬讓」「導之以禮樂」「示之以好惡」，都要做好這些聖王們該做的事情。人民的眼睛是雪亮的，要是你做不好，人民都會看得清清楚楚，就會監督你、指責你。意思就是每一個民眾都有一雙雪亮的眼睛在盯著你，你要盡心盡力地完成你作爲一個領導者該盡的責任與使命，從而做到讓民莫遺其親、讓民興行、讓民不爭、讓民和睦、讓民知禁，必須做到這些。

但是幾千年下來，上位者顯然都沒有做好這些聖王們該做的事情。不是哪個朝代沒有做好，而是所有朝代的領導者、爲官者都沒有做好。所以任何一個朝代都沒有達到這樣的理想，就是讓民莫遺其親、讓民不爭、讓民興行、讓民和睦、讓民知禁，這些都沒有做到，或者說都沒有很好地做到。這句詩就講到這裡。

孝治章第八

子曰：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。治國者，不敢侮（wǔ）於鰥（guān）寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。夫（fú）然，故生則親安之，祭則鬼享之。是以天下和平，災害不生，禍亂不作，故明王之以孝治天下也如此。《詩》云：『有覺德行（xíng），四國順之。』」

孝治章第八。

這章再一次地闡明了天子之道：「孝治」。「孝治」就是以孝治天下，所謂「以孝治天下」，就是以德治天下，就是把孝道或曰良知之道運用在治國理政上。這是儒家的一個理想，但始終沒有實現。儒家爲什麼執著於這個理想呢？佛家和道家就沒有執著於這樣的理想，因爲它們是出世的文化體系，而儒家是就著入世、就著「修齊治平」來實現道德覺醒和生命覺醒的文化體系，它不得不正視治國、平天下的問題，因此執著於這麼一個理想，就有了「孝治章」。

子曰：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。」

「昔者明王之以孝治天下也」：「昔者」就是過去，「明王」應該指兩類人，一類指的是天子，一類指的是諸侯國國君，這兩類人都屬於「王」這個級別。「王」又分爲昏君和明王，它這裡指的是「明王」，也就是明君——明白的君主、智慧的君主，與昏君相反的君主。此句意思是，過去智慧的天子和國君啊，他們都自覺地選擇以孝道治天下，也就是以德治天下。他們具體是怎麼以德治天下的呢？下面就開始逐一舉例來講了。

「不敢遺小國之臣」：「遺」在這裡作「輕慢」解釋，意思就是不敢輕慢周邊小國家的使臣，因爲這些小國家都是他的附屬國。若是附屬國派使臣前來，身爲明君的他，也會把這些來自小國的使臣和來自大國的使臣同等尊敬、同等看待，沒有因爲他是從附屬國、小國前來的而另眼相看。這是明君之品德，懷著無差別之心，給予小國的國君、使臣、國民以足夠的重視與尊重（註：此處講的「無差別之心」，是從心性、人格的角度來講，不是從其爵位高低的角度來說，若是論爵位，是要差別對待的）。所以，「不敢遺小國之民」就是不敢輕慢任何一個微小的國家和微小的力量。

「而況於公侯伯子男乎？」前文講過「公侯伯子男」指的是各諸侯國國君的爵位。小國國君屬於「伯」這個級別，或屬於「子」這個級別，或屬於「男」這個級別。大一點的諸侯國呢，就屬於「公」這個級別，或「侯」這個級別。其中「侯」這個級別的國家是最多的。所以，同樣都是諸侯國，但是在週天子那裡，它們的級別是不一樣的。比如說小國，位置肯定都是往下排，也就是往伯、子、男這幾種位置排。如果一個小國的國君屬於男爵，他的爵位就是五個級別中最低級別的，享受到的待遇也是最低等的。

舉個例子，假設周天子召集各諸侯國國君前來從事一些國事活動，比如說是祭祀，或者是慶典這樣的活動，各個國家的國君就帶著自己的使臣，無論多遠都浩浩蕩蕩地來到週天子所在的都城中。如果是赴宴，國君們就到週天子的宮殿裡，按照公、侯、伯、子、男的爵位依次入座。同樣都是國君，如果屬於公、侯這個級別的國君，那肯定是坐上位。很不幸，如果你是一個小國，你的爵位很低，處於男爵，那你就坐到差不多大門口的那個位置，就是很邊緣的那個位置。這個時候你不能抗議，你不能說：「我也是國君，他們也是國

君，爲什麼他們這些國君可以坐在距離週天子很近的地方，我卻坐到了大門口那裡？」你不可以這麼說，說了就證明你不懂事，不懂規矩。爲什麼？因爲這是禮樂制度裡明確定下的規矩。國君裡面也分公侯伯子男五個等級的，而你很不幸，你恰好是男爵，是最末尾的那個爵位，所以你就要離週天子很遠很遠，那纔是你的位置。

不僅排座次是按照爵位等級來排的，包括上菜的次序也是如此，首先給「公」這個級別的諸侯國國君上菜、倒酒，這個級別的菜和酒都上完了，再往下給「侯」這個級別的國君上菜、倒酒，再依次往下……這個次序是不能亂的。你不能先給男爵位的國君斟酒，再給公、侯爵位的國君倒酒，否則，這個次序就亂了，這是不可以的。尤其在國宴之上，這是嚴重失禮之行爲，是嚴重違背禮法之行爲，這是不可以的。

那麼，「不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？」這句話的意思是什麼呢？就是小國家那些普通的臣民你週天子都不敢輕視，何況是公侯伯子男這些國君？要是國君級別的人來到你週天子面前，你就更不敢輕慢對待了。意思就是，一個真正的明君會尊重所有人，無論對方是什麼級別——上到公侯伯子男級別的國君，下到各諸侯國的臣民，全部都給予足夠的重視和尊敬，這纔是一個明君該有的素養和風格。

如果做到了上上下下都給予足夠的重視和尊敬，結果就是「故得萬國之歡心，以事其先王」。明君就通過這樣的方式來「事其先王」。「事其先王」可以理解爲第一章裡邊「揚名於後世，以顯父母」的那個「顯父母」，這裡就叫「顯先王」。如果這個明王能夠做到讓萬國都歡心，他就能以這樣的方式來彰顯他父母以及他父母的父母等這些祖先們的美德，就是俗話說的給他們臉上增光。因爲這個明王把「王」該做的事都做得很好，所以大家都很喜歡他、擁戴他，他就以這樣的方式贏得了萬國之擁戴，就是「以顯父母」「以顯先王」。

爲什麼叫「先王」呢？因爲自從夏朝建立以後，王位都是家族傳承製：假設你是當時的一個王，那麼你這個王位是從你父親那裡傳來的，父親又是從父親的父親那裡傳來的。一般都是父親死後或死時才傳位下來，那麼王位傳到了你手上，就證明你父親將要死亡或者已經死亡了。已經死亡的就叫「先王」，「先」字代表去世的意思。

「以事其先王」，這個「事」就是彰顯或孝敬的意思。如果你做得很好，就會反過來襯托出你父親也很好。若是你父親不好，你怎麼可能很好呢？你很好就證明你父親很好，你父親很好就證明你爺爺很好。這就叫「以顯父母」「以事先王」，就是以這樣的形式來彰顯先王、孝敬先王。因爲先王已經去世了，這個時候你沒有辦法用衣服或飲食的方式來孝敬他了。你父親都已經死了，衣服他沒法穿了，飲食他也沒法享用了，那你以什麼樣的方式來繼續孝敬父親呢？你就以盡好你的職責的方式來孝敬父親，具體是什麼樣的方式呢？通過不敢輕慢任何一個小國，不敢輕慢小國裡的任何一個臣民，也就是不敢輕慢上上下下的任何人這樣的方式，來獲得萬民的擁戴、萬國的擁戴。就以這樣的方式來「事其先王」，來實現你對先王的孝道、孝行。

「治國者，不敢侮（wǔ）於鰥（guān）寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。」

「鰥寡」：「鰥」就是老而無妻或喪妻的男子，「寡」就是老而無夫或喪夫的女子，其實除了「鰥寡」，還有「孤獨」，一般都是「鰥寡孤獨」放在一起連用——「孤」就是幼而無父母的少兒，「獨」就是老而無子女的老人。「鰥寡孤獨」這四者都是命苦之人，用孟子的話說，就是「此四者，天下之窮民而無告者」（《孟子・梁惠王下》）[①]。

① 楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 36 頁。

「治國者，不敢侮於鰥寡」，一個真正的明王（該處指諸侯國國君），應該讓他治下的鰥寡孤獨者都能得到很好的照顧，不至於讓他們失去生活的基本保障和做人應有的尊嚴。「而況於士民乎？」如果一個明君連鰥寡孤獨都能照顧得很好，那麼士階層和平民階層還用說嗎？不更是能把他們照顧得好嗎？

「故得百姓之歡心，以事其先君」，意思是諸侯得到百姓的擁戴，就實現了對先君的孝道、孝行，這是指各諸侯在國內運用孝道治國的情況。上一句的「不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心，以事其先王」，講的是天子用孝道治理天下的情況。天子的孝道說完了，就說到各諸侯的孝道。各諸侯的孝道就是「不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君」。「先君」就是諸侯的祖先。在西周時期，「王」特指週天子，到了戰國時期，由於禮崩樂壞，各諸侯才開始稱「王」。故孔子這裡所說的「先王」指週天子的祖先，諸侯國的祖先不能叫「先王」，衹能叫「先君」。

「治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。」

這裡涉及「家」「臣」「妾」「妻」「子」幾個概念，需要介紹一下。這個「家」是很廣義的家，是那個有「家臣」的家，不是普通的家。廣義上講，站在天子角度來看，各諸侯國就是一個個「家」，所以天子是以國爲家。如果你是效忠於某個諸侯國，比如說魯國或齊國等等，那麼在天子眼中，你這個效忠者就叫「家臣」。具體來講，像諸侯國的卿、大夫、士各階層，在天子看來都是家臣，而且他們都是有封地的。從狹義上講，卿、大夫、士的封地、家族，也是「家」。前面「諸侯章第三」說過，天子的地盤叫「天下」，諸侯的封地叫「國」，卿、大夫的封地叫「家」，士乃至庶人的封地叫「室」。由此可知，這裡所說的「家」指的是卿、大夫的封地，那麼「治家」，講的是卿、大夫階層如何治理封地之孝道。

過去，有封地是很了不起的一件大事，這個封地叫「采邑」。什麼意思呢？就是封給你一片土地，裡面的收成都歸你所有，而且你還有治理這片土地範圍內民眾的責任和義務。過去是一個農業社會，你要是擁有幾百畝、上千畝土地，那你就是一個相當高貴、富有的人。爲什麼你能夠擁有這塊土地呢？因爲你是卿或者大夫，你在輔佐國君的時候，對國家做出了一定的貢獻，哪一天週天子或國君一高興，給你封賞了，就劃一塊地給你，這塊地就是你的采邑了。就是說，從現在開始，這裡的臣民都歸你管，這裡的收成都屬於你所有。但這個時候，由於家大業大，你需要一些人來輔助你管理封地，這些輔助你的人就叫「家臣」。所以，這個「家」指的是卿、大夫因有功業而受封的那一塊土地及其家族，廣義一點講，也可以指士的封地及其家族。總之，他們有很大的田地，有很多的臣民，有很大的產業，有很大的家族，那自然就有一些輔佐他們做事的人，這些人就是家臣。像孔子就是士大夫（孔子曾做過魯國的司寇，屬大夫階層；又因其爲聖人，一生致力於傳承文明，故是士），他的家也是很大的，因爲他帶了三千弟子。那三千弟子的吃穿住用也是很大的事，這就需要一些人來協助孔子治理、管理這些事，那麼協助孔子管理這些事的人就是孔子的家臣。「家」和「臣」的意思大體就是這樣。

「治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？」這裡的「妻子」是兩個概念，一個是「妻」，一個是「子」。「子」就是所有的子女。那麼，什麼叫「妾」和「妻」？中國歷史上有一妻多妾制這麼一個傳統。妻是正室，就是男子按照「六禮」的程序明媒正娶的老婆，一般都門戶相當。而妾大多不是按正式手續聘娶的小老婆。《禮記・內則》講「聘則爲妻，奔則爲妾」[①]，所謂「奔」，就是非正式聘娶的意思。但納妾可先於娶妻。總之，無論你娶多少老婆，衹有一個叫「妻」，另外所娶的，有一個算一個，通通叫「妾」。有的大家庭就娶有四五個、七八個乃至十來個妾。那皇帝的妻妾就更多了，皇帝號稱「後宮三千佳麗」[②]（白

① 楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 360 頁。

② 《禮記・昏義》：「古者天子後立六宮、三夫人、九嬪、二十七世婦、八十一御妻，以聽天下之內治，以明章婦順，故天下內和而家理。」（楊天宇：《禮記譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 820 頁。）可見「三千佳麗」分很多等級，人數也不是真的三千，而且各個時代的叫法和分類都不

居易《長恨歌》云「後宮佳麗三千，三千寵愛在一身」），這「三千人」也需要管理，因爲「三千人」是一個很龐大的團體，如果管理不好，各方就會打起來。不管是皇帝的後宮佳麗，還是大家族的妻妾，都是需要一個很有能力的人來管理的，要管理好都是不容易的。「治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？」意思就是，如果一個人能夠把他這個大家族裡的臣和妾，乃至佣人、奴婢都管理得很好、安排得很好，都能做到不失禮，那麼他的妻子和孩子就更不用說了。「而況於妻子乎？」這個「況於」在這裡作「更不用說」來理解，意思是，這還用說嗎？

「故得人之歡心，以事其親」，做到了上面所說的，就能夠贏得周圍人的歡心和擁戴，以此來顯耀父母，實現對父母的孝道、孝行。這個「親」指的是雙親。

「夫（fú）然，故生則親安之，祭則鬼享之。」

「夫」在這裡是一個假設語，就是如果的意思。「夫然」，就是假如我們真的做到了這樣。做到什麼樣呢？就是上面所說的，治天下上「不敢遺小國之臣」，治國上「不敢侮於鰥寡」，治家上「不敢失於臣妾」。如果這三者都做到了，都做得很好，會怎樣呢？「故生則親安之，祭則鬼享之」。

「故生則親安之」，這個「親」狹義地說指的是至親，也就是父母和爺爺奶奶；廣義地說是所有的親友——親人加友人，就是身邊的整個大家子。「親安之」，就是這樣做會給他們帶來平安喜樂。如果他們去世了，就是「祭則鬼享之」。這裡出現了一個詞——「鬼」，什麼叫「鬼」？人死爲鬼，人生前就叫生，死後就爲鬼。

雖然同樣叫「鬼」，但是古代人和當代人的理解是不一樣的。當代人對鬼的理解是，人死後的遊魂爲鬼，說隱隱約約有一個在你眼前飄來飄去的東西就叫鬼。古代人對鬼的理解是什麼呢？這又細分爲兩層含義：首先，在古代，鬼是地神，那個時候叫「地祇」，就是說它是一種神祇。在天爲「神」，在地爲「祇」，合在一起叫「神祇」。一說到神，就是指他們生活在天上，所以有「祭天神」之說；一說到鬼，就是指他們生活在地上的日月山河之中，所以鬼指一切地祇。爲什麼要在前面加個「地」字呢？因爲他們是生活在地面上的神，以區別於天神，因此給他們起了一個專用名叫「地祇」。不管是地祇還是天神，兩者都是神。「地祇」就是古代對「鬼」的字面理解。其次，儒家對「鬼」還有一個更深層次的解釋：鬼者，歸也。根據第二層含義，「鬼」「歸」就是同義詞，「死而爲鬼」也就是「死而爲歸」。歸到哪裡？歸到生命的本源上。這個「歸」字非常類似於佛家所說的「涅槃」，儒家沒有「涅槃」這個專用詞，但是有一個與之非常接近的詞叫「歸」，有時候又叫「鬼」。如果我們說一個人死後爲鬼了，意思就是他歸了——歸到心性中了，融入心性中了。在佛家，就把回歸心性的這個過程稱爲「涅槃」；在我們儒家就稱爲「回歸」，簡稱爲「歸」，或簡稱爲「鬼」。這就是「鬼」字更深一層的含義。

但一般人是回歸不了的，祇有聖賢才能夠完成回歸心性、融入心性的過程。聖賢之死謂之「歸」（對應古代「鬼」的第二層含義），彰顯了部分心性的普通人之死謂之「地祇」（對應古代「鬼」的第一層含義）。所謂「地祇」，我們姑且這麼理解，就是他生前沒有很好地彰顯心性——祇是彰顯了一部分，但是沒有完全彰顯，相當於佛家所說的羅漢，或是小菩薩，或是類似於這兩個級別者，他死後就化爲地神，以佑子孫。所謂「歸」，就是他生前心性已經徹底彰顯，與其徹底打成一片，也就是所謂的聖賢或聖人，他死後就是徹底地回歸心性。所以「歸」和「地祇」略有差別，大意上都是往心性上回歸，但是又有小小的差異，就相當於佛家在《金剛經》裡所說的「有餘依涅槃」和「無餘依涅槃」：「有餘依涅槃」稱爲「地祇」，「無餘依涅槃」稱爲「回歸」。

同。

孔子之後有一個更進一步的詞來形容這個「回歸」，叫「魂歸道山」（出自北宋詩僧惠洪《冷齋夜話・東坡和陶詩》「世傳端明已歸道山，今尚爾遊戲人間邪？」此處的「端明」即蘇軾，他曾爲端明殿學士，故有此稱）。「道山」本爲道家用語，喻指僊山，後來被儒家在內的各家所借用。一個儒者，特別是聖賢級別的大儒去世以後，要張貼訃告，上面就說「某某某於某月某日魂歸道山」。讀過書的一看「魂歸道山」這個詞，就知道此人死了。那爲什麼不說「某某某於某月某日死了」？因爲他是大儒，對大儒如果用「死了」這樣簡單的詞來描述，是不可以的。就像我們不能說「佛陀死了」一樣，因爲佛陀是不死的。那應該怎麼說？應該叫「涅槃」。我們中國文化就叫「魂歸道山」，這是孔子之後才逐漸演變出來的一個詞。在孔子時期和孔子之前就一個字——「歸」。一聽某某大聖人「歸了」，就是指這個大聖人涅槃了，融入心性了，回歸心性了。所有人最終的歸宿都是回歸心性。

如果沒有機會回歸心性，那麼就要持續做工夫，一直做到圓滿地彰顯心性以後再回歸。如果一個人生前沒有像聖人那樣將心性完全彰顯出來、呈現出來，也就導致他在臨死時沒能夠完全地實現無餘依涅槃，因爲他還有一些自我、習氣存在，但是他又有一定的覺悟和覺醒，也就是說，他處在覺醒的半路上，既不是普通的凡夫，又不是完全的聖賢，他處在凡夫與聖賢之間的某一個階段。這種情況下他去世了，叫什麼呢？叫「鬼」，也就是「地祇」。那麼，地祇要幹什麼呢？繼續修行，繼續做道德工夫。要做多久呢？沒有一個確定的時間。由於每個人所處的階段不同，因此所需的時間也不同，有的人也許需要一百年，有的人也許需要一千年，總之他就處在一種地祇狀態、一種鬼的狀態，在這個狀態中繼續完成道德覺醒和生命覺醒。等什麼時候完全完成了，他就二度死亡，這個時候就是「歸」了，而不是「鬼」（指「地祇」）了。等於說，從他死後到完全融入心性之間，還有一個漫長的階段。

佛家是把這個漫長的階段遷移到極樂世界或曰淨土中完成：如果我生前沒有機會成佛，那麼我死的時候，無論是靠我自己的力量，還是靠我上師加持的力量，總之是把我遷移到淨土中繼續修行，直到成佛。一成佛，就可以回歸心性，成爲心性，融入心性。所以，我是在極樂世界中完成尚未完成的這個歷程。

但儒家不是這樣，儒家是就地成聖——就在子孫身邊，就在人群之中，就在地球之上，就在日月山河之間，繼續他的道德覺醒，總之就是不離世間。儒家不僅生前不離世間，死後都不離世間。他生前是就著「修齊治平」來完成道德覺醒，但是，如果才覺醒了一半，就因某種原因死了，那剩下這一半怎麼辦？仍然不離世間，繼續完成下一半，等什麼時候完成了，就二次死亡，二次圓寂。這一段過程所處的狀態就叫「鬼」（指「地祇」），徹底完成了覺醒就叫「歸」。這是「鬼」（指「地祇」）和「歸」之細微差別。

因絕大多數人都是普通人，所以絕大多數人都不可以像孔子、孟子或顏回這樣，一死就歸，一死就是無餘依涅槃。這樣的情況畢竟是很少的，大部分人都是在半路上。所以，自天子以至庶人——包括天子在內，到卿大夫，再到士，再到庶民，生前都沒能很好地完成這個成聖的所有過程，也就是都在半路上，因此他們死後都爲鬼，都是地祇狀態，也就是地神狀態。由於他們生前又有一定的修持、修行和道德實踐，所以他們死後都有一定的覺悟、智慧和能力，因此他們可以被稱爲「神」——不是大神，只是小小的神。那麼，這些小小的神們，也就是祖先們，就生活在我們周邊，所以我們要祭祀他們，時時提醒他們要盡快完成道德覺醒的過程，跟他們說：「別忘了完成道德覺醒，時間上要快一點，因爲這畢竟是過渡狀態，不是終極狀態。」就是說，我們要時常跟他們溝通、對話，作爲子孫的我們，有責任和義務懷念他們、提醒他們、督促他們、告慰他們，讓他們盡快完成道德覺醒的全過程，最後實現徹底的解脫。

因此，我們中國文化，具體說就是儒家，形成了獨有的祭祀文化——要對祖先進行祭祀。我們不僅要在父母、爺爺奶奶生前對他們盡各種孝心、孝行、孝道，還要在他們死後持續這種孝心、孝行、孝道。當然，生前和死後盡孝的方式是不同的：父母、爺爺奶奶生前，我們給他們提供很好的衣食，這些都是孝心、孝行、

孝道；但他們死後，我們就沒法提供這個衣食了，那麼我們就用祭祀的方式來懷念、告慰，以及提醒他們——更重要的是這個「提醒」，提醒他們繼續進行道德覺醒的實踐和修行。這就叫「祭則鬼享之」。

實際上，「祭則鬼享之」這個「祭」的含義很豐富，它既有提醒的價值，也有告慰的價值，也有回向的價值。「回向」這一點很重要。所謂「回向」，指的是功德回向，就是我們這一生做了很多有德的功德之事，就把這些功德之事回向給他們，目的是促進他們盡快完成道德覺醒剩餘的過程。所以，回向在祭祀中是一個十分重要的環節，就是我們把自己這一生的功德，通過祭祀的形式回向給我們已經去世的父母，他們就可以收到我們的功德。

收到我們的功德對他們有什麼作用呢？大大地促進他們道德覺醒的速度和過程，去除他們在道德實踐過程中的種種障礙和曲折。因爲任何一個人——不管是生前的人，還是死後的人，在道德覺醒的過程中，也就是俗話說的做工夫的過程中，都有來自內內外外的各種各樣的障礙。那麼，如何消除這些障礙？如果消除不了，就被這些像攔路虎一樣的障礙攔著過不去，也就完成不了道德覺醒的全過程。而功德就是非常有效地爲自己和別人消除這些攔路虎等障礙的一個方式。儘管父母已死，但由於他們生前沒有完成道德覺醒的全過程，因此他們死後，距離道德覺醒還有一個非常漫長的過程，這個過程中會有難以想像的障礙。那麼怎樣幫助父母消除這些障礙呢？一個非常有效的方式，就是子女等後人對他們進行功德回向。就是子女好好做人、好好做事，積攢了很多功德，這些功德通過祭祀的方式回向給他們，他們就可以很好地接收到，從而用其消除各種內內外外的障礙，以更加迅速、更加徹底、更加早地完成道德覺醒、生命覺醒。

所以，祭祀的意義在儒家非常重要，這是一個子女表達孝道的重要方式：將功德回向給父母、爺爺奶奶，乃至一切祖先。這個「回向」具體地說，就叫「祭祀」。祭祀不在於外在形式，貴在真誠，貴在發自內心，把你這一生做的所有好事、所有美德，全部回向給已去世的父母。「以顯父母」這個「顯」，或「以事先王」這個「事」裡面就含著回向功德這件事，這是重要內容。但「祭祀」不僅僅指回向這一項，還包含提醒——提醒他們繼續完成道德覺醒的剩餘過程，要不斷地提醒他們，所以要時常祭祀。尤其是在父母、爺爺奶奶的生日、去世日或曰忌日這些重要的日子中，要對他們進行祭祀。祭祀的過程就是紀念的過程，實際上就起到了很好的提醒作用，提醒他們曰：「你還有很多道德覺醒的路程沒有完成，一定要完成呀。」

在這個過程中，甚至要給他們閱讀聖賢經典。在閱讀聖賢經典的過程中，不僅自己受益，因爲是給他們念的，他們也很受益。就在他們的牌位面前念，無論是念誦經典中的某些重要語句，還是整個一部經典都念完，都可以。有時候還會燒一些經典。因爲過去的經典是刻在那個竹簡上的，就是把它捲起來燒給先人。現在都簡單了，現在主要是燒紙錢，不燒書了。

燒紙錢的意思是讓爺爺奶奶來領錢。其實錢不重要，因爲鬼不花錢、不需要錢，鬼需要的是經書，需要的是聖賢的引導和啟迪，這纔是重要的。所以，我們現在連祭祀也是那麼外行了。就是說，我們給已去世的父母不需要的東西，他們需要的東西我們又不給，所以說我們不懂祭祀，我們胡亂祭祀。但也不是說燒紙錢完全沒有意義，我們通過這個燒紙錢至少表達了一下哀思，這一點是可以做到的。但是就內容而言，燒紙錢是錯誤的，因爲這些所謂的「紙錢」，也就是什麼「冥幣」，一張就是一個億、十個億的面值，其實對那邊的人或曰「鬼」是沒有什麼用的，這完全是以活人之心度死人之腹，完全是以這邊人之心度那邊人之腹。我們這邊的人喜歡錢，就想著到了那邊一樣會喜歡錢。這個錢在那邊其實是沒有用的，因爲那邊不需要錢，他們需要的是聖賢的指引與教化，需要的是功德的回向，這就叫「以顯父母」。

一句話：我們活著的人有沒有品德，直接關乎到和我們有至親關係的父母、爺爺奶奶等這些已去世之人的好與壞。如果我們是一個品德高尚、多行善事、多有善舉之人，那麼對他們是非常有益的。因爲這裡面有一種血緣關係，就是在這種血緣關係中，我們的品德和善舉就對他們產生了益處。反之，就會對他們產生不

好的影響，阻礙他們在地祇的狀態，也就是鬼的狀態，順利地完成剩下的道德覺醒之過程，就是說，我們成了祖先的障礙，而不是助緣。這就是儒家所要表達的生人與死者之間的深刻的生命感應和生命關係。這些生命感應和生命關係的教導和揭示，全部都含在《孝經》等經典中，祇是現在這些經典無人閱讀，無人講說，導致如何做才有益於去世之父母的這些真理、這些道理，沒有人教導我們，弄得我們在這一塊完全是個空白。從《孝經》和孔孟思想的角度來看，這是嚴重不孝的一種表現。

而孝呢，就是好好地把這些經典學透，依經而行，依教而行，依聖賢的教導開示而行，如理如法而行，這樣做就會積攢很多功德，在父母的生日、忌日等重要節日中，給他們以功德的回向。平時我們也要好好做人，以顯父母，以顯先王，努力地修持自己的品德，努力地提陞自己的良知。這種提陞不僅有益於自己，同樣有益於父母，有益於祖先，有益於身邊所有的人。哪怕不是爲了自己，僅僅是爲了父母，我們也要傾盡一切所能提陞自己的品德，彰顯自己的良知。這種彰顯良知的過程就叫「孝」。反之，不彰顯就是不孝——不僅是對自己不孝，更是對父母不孝。因爲他們在地祇狀態，享受不到來自子女的我們的照耀和功德回向，所以說這是對他們的不孝。

「故生則親安之」，這好理解，意思是父母在世的時候、親人在世的時候，由於我們擁有美德，而使他們安居樂業，使他們心安快樂。那麼，他們去世以後呢，就是「祭則鬼享之」。注意這個「享之」，就是說，他們仍然能夠享受到來自我們的美德。這個「享」就如上述所說，分爲主動和被動、有爲和無爲兩種方式。

有爲的方式是什麼呢？就是在父母和祖先的生日、忌日給予祭祀，在祭祀的過程中主動地把我們所有的功德回向給他們，這叫有意、有爲。無爲的方式又是什麼呢？就是我們只管提陞自己的品德，自然對父母和祖先產生滋潤和照亮的作用，這叫無爲。不管是出於有爲還是無爲，總之都是「鬼享之」。鬼是地祇，所以「鬼享之」就是指這些去世的地神們享之——享受我們給他們的滋潤、照亮、關懷和啟迪。

「是以天下和平，災害不生，禍亂不作，故明王之以孝治天下也如此。」

「是以天下和平」，「和」是和諧，「平」是平安，合在一起就是和諧而平安。

「災害不生」，這句話很重要。如果一個人注重品德素養，那麼這個人的周圍就「災害不生」，就是說各種災害會降到最低。如果一個國家，在國君或曰國家領導人的帶動下，全民嚮往道德，全民追求道德，全民在道德中不斷地覺醒，那麼整個國家就會很少災難，乃至無有災難。這又轉回來了，還是那個老問題：道德或曰孝道感化天地，讓天地變得和諧，讓所有的極端性氣候、極端性地理，都變得和諧起來。就是說，無論是天還是地——這個「天」在這裡指的是極端氣候，諸如什麼冬天太冷、夏天太熱等等，就是熱能熱死人、冷能凍死畜生的極端氣候，這個「地」在這裡指的是極端的地理災害，諸如什麼地震、洪災、蝗災等等，這些天災或地災，要麼大大減少，要麼完全沒有。那麼，爲什麼能夠大大減少甚至沒有呢？答：道德或曰孝道感化天地，把這些不好的東西全部轉化爲有利的一面。這就叫「災害不生」。

「禍亂不作」，這個「禍亂」指的是社會上的作奸犯科者越來越少、邪惡者越來越少——君子越來越多，小人越來越少，那當然就「禍亂不作」了。這就是從根本上解決了法律問題。社會治理的本質是不生惡，不是說等惡生了以後才去處罰惡。法律的作用就是惡生起以後才去處罰惡，而德治的作用是讓惡不生。一個是讓惡不生，一個是惡生起以後及時去處罰：這是完全不同的兩種狀態，這就是德治與法治的本質差別。那麼，「德治」就叫「不作」，「不作」也可以理解成「不生」。「禍亂不作」也就是禍亂不生，禍亂不生的原因是德治治得好，這樣小人就越來越少，小人越來越少當然就沒有作奸犯科者，或者是作奸犯科者越來越少。

這個「禍亂不作」還是像我們之前所舉的那個例子一樣的道理：爲什麼西方極樂世界裡面沒有衙門，沒有法律條文？因爲不需要。爲什麼不需要？你讓他們犯罪他們都不犯，他們畏於心性之自律，畏於心性之規

範，而自覺嚴格踐行心性裡面的理。理允許者則做之，理禁止者則止之，當然就不會有作奸犯科現象，當然也就不需要法律。儘管儒家的理想在社會中一直沒有完全地實現，但是在那個理上它就是這樣的：我們道德越來越覺醒、心性越來越覺醒、生命越來越覺醒的時候，這些作奸犯科者就會越來越少。不僅社會上的作奸犯科者會越來越少，就連自然界的災害也會越來越少，這是兩個概念：一個是物理環境，一個是社會環境，就是物理環境越來越好，社會環境越來越好，兩個環境都越來越好。

「故明王之以孝治天下也如此」，意思就是明王治理天下就是這個樣子。什麼樣子呢？「天下和平，災害不生，禍亂不作」。一個高明的君主，一個有智慧、有品德的君主，所當做的事情、所當奮鬥的方向和目標，就是讓「天下和平」，讓「災害不生」，讓「禍亂不作」。

「《詩》云：『有覺德行（xíng），四國順之。』」

這句詩我們看一下它完整的句子是什麼，它來自《詩經・大雅・抑》，完整的詩句是：「無競維人，四方其訓之。有覺德行，四國順之。」[①]翻譯成現在的白話文就是：有了賢人國強盛（這個「賢人」指的是明王，有了賢明的君王，其國則強盛），四方諸侯來歸誠，君子德行正又直，諸侯順從慶昇平。這個「有覺德行，四國順之」的「四國」不是四個國家，而是四方之國。東西南北四個方面的國家都來歸順，就叫「四國順之」。「順」是歸順的意思，如果你這個國家治理得很好，具體講就是國泰民安、文明昌盛、聖賢輩出，那麼周圍的小國、野蠻部落，就會紛紛前來投靠。

這種現象在中國歷史上無數次地發生過。中國是一個大融合的民族，就是說，漢族的血統是一個很混雜的血統。它混雜的原因就是「四國順之」，不斷地有周邊的部落、小國家來歸順我們，融合到我們這個中原民族和血脈之中。整個中華民族五千多年的歷史，就是野蠻民族向文明國家歸順、融合的歷史。所以，我們用了幾千年的歷史有力地驗證了這個詩句：「有覺德行，四國順之。」衹要我們中央王朝或曰文明中心（主要在中原地區，中原地區就是文明中心），始終保持著國泰民安、文明昌盛、聖賢輩出，就不用擔心周圍其他的小國家、小民族不來歸順我們，不僅不用擔心，事實上，我們擋都擋不住他們前來歸順之潮流。

這就是儒家的理想。儒家說，不需要動刀兵去強行打敗那些國家、統治那些國家，我們需要的是用文勝之，即用非常好的文明去感化他們，他們自然就心嚮往之，因嚮往而紛紛來朝來順，這纔是統一週圍小國家與部落最佳的方式、最和平的方式。下策者武也，就是最下策的是派一支軍隊去把那些小國家和小部落給滅了，再把它們統一過來。上策者文也，就是文以化之，即用我們的文明感化之、統一之。儒家一直提倡少用兵，最好不用兵。因爲上策是用文來對內鞏固國家的凝聚力、民族的凝聚力，對外吸引萬邦來朝來順，不斷地壯大我們民族的實力。這是儒家的理想狀態：「有覺德行，四國順之。」

第八章「孝治章」大體就是這樣。「孝治章」裡面既有天下、國家層面的教導和開示，也有家庭層面的教導和開示——但這個家指的是大家庭。「不敢失於臣妾，而況於妻子乎？」這就是對大家庭的開示。總之，無論是個人層面，還是家庭層面，還是國家、天下層面，如何用孝來治理，夫子都有一些開示和教導。

① 參見姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社 1998 年版，第 591 頁。

聖治章第九

曾子曰：「敢問聖人之德，無以加於孝乎？」

子曰：「天地之性，人爲貴。人之行（xíng），莫大於孝。孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀（sì）後稷（jì）以配天；宗祀（sì）文王於明堂，以配上帝。是以四海之內，各以其職來祭。」

「夫（fú）聖人之德，又何以加於孝乎？故親生之膝（xī）下，以養父母日嚴，聖人因嚴以教（jiāo）敬，因親以教（jiāo）愛。聖人之教（jiào）不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。」

「父子之道，天性也，君臣之義也。父母生之，續莫大焉；君親臨之，厚莫重（zhòng）焉。故不愛其親而愛他人者，謂之悖（bèi）德；不敬其親而敬他人者，謂之悖（bèi）禮。以順則逆，民無則焉；不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。君子則不然，言思可道，行（xíng）思可樂（lè），德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度（dù），以臨其民。是以其民畏而愛之，則而像之，故能成其德教（jiào），而行（xíng）其政令。《詩》云：『淑人君子，其儀不忒（tè）。』」

聖治章第九。

第八章和第九章，一個是講「孝治」，一個是講「聖治」。我們看原文就知道，這一章經文很長，這可能是《孝經》中最長的一章了。上一章講的是明王之治，就是聰明智慧之王之治；這一章講的是聖治，就是聖人之治，也就是聖人如何以孝治天下。聖人之治比明王之治還要高一籌，因爲它不僅僅是聰明智慧的問題了，而是真正的聖賢教化。但這個「聖」仍然指的是聖君，因爲在孔子之前，聖人和君王沒有分開。那麼，聖君當然比明君、明王要更高一籌了。我們就看看這個更高一籌的聖治是一種什麼樣的氣象，是一種什麼樣的規模和境界。

曾子曰：「敢問聖人之德，無以加於孝乎？」

這個「曾子」就是曾參，他說，請允許我冒昧地向夫子您提問。「敢問」在過去的意思就是：請允許我冒昧地問一句。「敢問」什麼呢？「聖人之德，無以加於孝乎？」就是在聖人的諸般品德中，有沒有比孝道更大更重要的東西呢？聖人當然有太多高於普通人的品德了，曾參就問夫子，在聖人的若干品德中，有沒有某一個品德高於孝道的？

子曰：「天地之性，人爲貴。人之行（xíng），莫大於孝。」

「子曰」就是孔子應其所問，開始回答了。「天地之性，人爲貴」，意思是在天地之性中，人是最爲尊貴的。「天地之性」這個「天地」指的是後天的天地，也就是自然界的萬物。孔子說，在自然萬物之中，即在地球上，最爲尊貴的就是人。這是儒家對人的一個基本判斷和基本定義——人是萬物中最爲尊貴者。這個「萬物」指的是兩類：一類是無機物，就是日月山河這些無機物；一類是有機物，就是豺狼虎豹等各種生物。（「無機」是英文 inorganic 的直譯，本義是「無生物的」「無活力的」；「有機」是英文 organic 的直譯，本義是「生物的」。）在所有的無機物和所有的有機物中，人是最尊貴、最重要的。這一點在儒家那裡是非常肯定的，是自不待言的，這是所有儒者的一個共識，就是說，沒有任何一個儒者對「天地之性，人爲貴」有異議。

這句話在現在看來，似乎沒有什麼。但是在孔子那個時代，以及孔子之前的時代，說出這樣的話，是有著劃時代的意義的。什麼意思呢？這句話裡面充分地反映出人的覺醒。按照達爾文的生物進化論來看，人是從猴子中演化而來的，人一開始就是猴子。人類從猴子中逐漸逐漸演化出來以後，慢慢地就發現：我跟我的來源——猴群，越來越有差異。但這個發現過程是很緩慢的，一開始他衹是朦朧地意識到：我跟其他生物似乎有著本質上的一些差異，但這種差異是很朦朦朧朧的。等人類都發展到智人、現代人階段（一萬年以來的人類階段）[①]並進入文明狀態了，很長一段時間以來，我們對自己的看法都是很模糊的。直到兩千五百年前的孔子這裡，才非常清晰地給人下了一個定義：「天地之性，人爲貴。」這句話的誕生、這句話的出現，標誌著人完全脫離於一切生物（有機物）、一切非生物（無機物），而成了一個獨立的、獨特的種類。我們哲學家，或者是歷史學家，或者叫什麼民俗學研究專家，總之這些專家們對這個「人爲貴」所下的定義就是：它標誌著對人的正式覺醒和發現，這句話背後是人的覺醒。就是說，從此以後，人方稱之爲人，人方不把人當作是諸多生物中的一員來看，而是把人當人看，以區別於所有的生物。

人是基於什麼來把自己區別於所有生物的呢？基於一點：人具有主觀能動性，而所有的生物都沒有，或者說即使有也衹是萌芽了一點點，其主觀能動性處於很萌芽的狀態，因此仍然把它們判定爲沒有主觀能動性。衹有人擁有真正高度的主觀能動性，在這個主觀能動性中，他會反思、會反省、會對自己進行身心的超越。所有這些反思、反省和超越都是基於一個前提，就是他擁有了主觀意識。他不僅可以對自己進行反思、反省和思維，還可以對萬物、對天地中的一切事物進行反思、反省和思維，包括對反思本身進行反思，對反省本身進行反省，對思維本身進行思維。這全部都可以一言以蔽之曰「主觀能動性」，都含在「主觀能動性」這個詞裡面。因爲人擁有了主觀能動性，所以人區別於所有生物而成了一個獨立的群類、種類——「人類」。

現在來看，人擁有主觀能動性是一個常識，但是在過去它不是一個常識，因爲人對自己的認識有一個非常緩慢的過程。這個緩慢的過程經歷了純動物時代（人類還沒有從猴群中演化出來）、舊石器時代、新石器時代，一直到奴隸制時代，才產生了文字、產生了社會制度、產生了國家，乃至產生了宗教。當這些產生以後，又經過一段時間的發展，來到了孔子那個時代，孔子對之前的文明文化進行了一次總結、突破、飛躍，正式完成了躍升文明文化的使命。就是說，孔子是一個代表，他的誕生代表著人類完成了一次認知上的飛躍，這個認知上的飛躍就概括爲一句話——「天地之性，人爲貴」，它標誌著人的正式覺醒，標誌著對人的正式肯定，從此以後，人正式稱之爲人。從此，人擁有了反省能力、反思能力和超越能力。

衹有擁有了這個反省能力、反思能力和超越能力，人才能進行主動的道德實踐和道德覺醒。如果沒有這個反省能力、反思能力和超越能力，人就不可能完成道德覺醒；若是沒有完成道德覺醒，就不可能完成生命覺醒。所以這個主觀能動性的發現和肯定，意義無比深遠，無論怎麼評價都不爲過。

事實的確如此，在儒家看來，地球上衹有人類能夠進行自覺的、主觀的、主動的道德覺醒，而通過道德覺醒來實現生命覺醒，衹有人類可以做到這一點，除了人類之外的豬狗貓等生物都不能實現。爲什麼？就是因爲豬狗貓沒有主觀能動性，因此它們不能夠自覺、自願、自控地完成道德實踐以實現生命覺醒。衹有人類能完成，因此說人是最可貴的。地球上那麼多的生物，無論是多小的還是多大的——小的小到連肉眼都看不清，大的大到大象、獅子、老虎這麼大，無論是天上飛的、水裡游的，還是森林中的、泥土裡的、草地中的，總之這些生物中，沒有任何一個物種能夠自覺、自願、自控地完成道德覺醒以實現生命覺醒的歷程。而且不光是地球的生物不能完成，在儒家看來，是天地之間的生物，即包括天在內——用現在的話說，就是包括銀河系、河外星繫在內的整個宇宙的生物之中，衹有人類擁有主觀能動性，因有主觀能動性而能夠自覺地實踐

① 我們的祖先從猿猴進化到能人，然後到直立人，再到早期智人、晚期智人（也稱「新人」，對應的時期大約爲一萬年前），最後到現代人（一萬年以來的人類），經歷了漫長的數百萬年歷史。參見張春光：《華夏人文根源探尋》，山東人民出版社 2013 年版，第 1—2 頁。

道德、追求道德，以獲得道德覺醒和生命覺醒。在孔子看來，這一點太珍貴了，太可貴了！沒有人類，誰來回歸生命？

儒家後來有一句話說明了人之珍貴性，但是在孔子的時候沒有這句話，到了宋明理學的時候才有了這句很著名的話：如果沒有人類，誰來仰天之高？誰來俯地之厚？誰來品鑒萬物之美？[①]意思就是，如果沒有人類，誰來欣賞花？誰來欣賞美景？如果沒有人來欣賞，花再美有意義嗎？百花開放，白開了一場。因爲沒有一個叫作「人類」的物種能夠來欣賞它們。所以，百花開了也白開，忙了半天，開了一園子的花也沒人來看，乾脆就別開了。百花美，天上的雲彩、太陽、月亮也都美吧？美。但它們美的前提是因爲有人類來欣賞啊，如果沒有人類來欣賞它們的美，它們的美還有什麼意義呢？還有什麼價值呢？它們是沒有意義和價值的。所以說，誰來仰天之高？誰來俯地之厚？誰來品鑒萬物之美？人也，故人爲天地之至貴者也。這就是宋明理學對「天地之性，人爲貴」的進一步解釋。

其實，並不是自他們開始才有這個觀點的，應該說從《孝經》開始，孔子就已經非常明確地在本章中開宗明義地說得很清楚了：「天地之性，人爲貴。」在這句話的基礎上才有了宋明理學進一步的發揮，但是它再發揮，那個根本精神也沒有超越《孝經》中的這句話，就是仍然在讚美、讚揚人的這種十分可貴的主觀能動性。因爲一切的一切都是建立在主觀能動性之上，如果沒有主觀能動性，我們就像大像一樣，就像老虎一樣，毫無意義。所以，天地宇宙的意義與價值都起源於人的覺醒，也就是主觀能動性的出現、出世。主觀能動性一出現、一出世，天地之間瞬間就變了。

那麼，人代表的是性之心，衹有人能夠認識先天本性之諸般內涵與豐富內容，衹有人能夠反觀自己。所以，性對其反觀、欣賞者謂之心，人纔是心的完整體現者。在人演化出來之前，雖然動物也有意識，但是動物的意識不可以稱爲心，衹能叫心的過渡狀態或萌芽狀態，不是成熟狀態，因此動物的心不能欣賞、不具有主觀能動性、不能反思、不能反省。衹有反思和反省才有意義和價值。因此我們可以把動物的心或曰動物的精神，定義爲心的極幼稚、極初步的狀態，真正的心、完整的心、成熟的心是自人類誕生才開始有的。所以，人是最能夠體現性反觀其自己這一特點的。人在天地中所扮演的身份，就是扮演對性內涵的反觀者、反思者和回歸者，這個反觀者、反思者、回歸者就是人的主觀能動性。人擁有主觀能動性以後，就開始對性裡面所含的真善美三性——真性、善性、美性，進行全面的認識、探索、反思以及回歸。

所以，人代表的是性離其自己和回歸自己，就是性爲了認識自己，不得不離其自己（一開始離得很遠），在它離其自己的過程中，到了一個成熟階段的時候，就出現了人類，出現了人類之後，性就可以完成回歸自己的使命了。可見，人類的出現是必然的、必定的，或者這樣說吧，有主觀能動性的生物的出現是必然的、必定的，這是性的自覺性決定的。性在離其自己的過程中，意識是有深淺之分的，在它離得很遠、意識處於很淺的情況下，就是那些猴子、豹子、老虎等的意識水平。那個時候它們的意識還很微弱，不足以完成對性的真善美之內涵的反省、認識和回歸，因此性想要進一步認清其自己，就要跟自己再拉近點距離，拉近拉近再拉近，就這樣越拉越近，當近到一定程度的時候，就會有個質變，這個質變的標誌就是具有主觀能動性的人類的誕生[②]。人類一誕生以後，就可以主動地完成對性裡面所含的真善美之無窮內涵的認識、探索、思考，以及回歸。經過一番認識、探索、思考之後，人類又回歸到性之中。如此，性就完成了一次離其自己

① 《傳習錄》裡，王陽明有云：「天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了；我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。」見〔明〕王陽明著，〔明〕謝廷傑輯刊，張靖傑譯註：《傳習錄》，江蘇鳳凰文藝出版社 2015 年版，第 302 頁。

② 就目前人類而言，意識的覺醒程度（意識水平）大體上處在 30%—40%，所以我們嚴重地依附於物（即客體世界），衹要不超過 50%，我們就會必然地依附於物，意識越低我們的依附程度就會越高，如果意識持續下降，當它降到最低程度時，那時的意識就不再是對物的依附了，意識本身就會全部地轉化成了物，換言之，作爲主體存在的意識（心）徹底地轉化爲了作爲客體存在的物。此時就是純物無心、純客無主之狀態。普通人的意識水平大概處於 30%—40%左右，羅漢、菩薩的意識水平分別達到 50%—60%和 80%—90%左右，到了佛那裡，就是 100%的狀態了。參見潘麟先生：《以心傳心》，中央編譯出版社 2017 年版，第 233 頁。

到回歸自己的過程。性離其自己和回歸自己的過程，就是性化爲心，又由心化爲自己的過程。就這樣，心不斷地化爲性，性不斷地化爲心。

我們反覆說過一句很難理解的話：「全心是性，全性是心。」你不要以爲你理解了這句話，其實你理解不了的，因爲這句話屬於《道德經》所說的「不可道」的那一部分，你理解不了，你衹是聽聽而已。除非你成佛，除非你成爲孔子這樣的聖人，你纔能理解這句話。作爲一個普通庶民的你，也衹是聽聽字面意思而已，其實是理解不了的，至少是不能充分地理解這句話。儘管不能理解，我也要告訴你「全性是心，全心是性」這個真理。暫且不說那麼高遠了，我們再回來說「天地之性，人爲貴。人之行，莫大於孝」。

爲什麼「人之行，莫大於孝」？人的根本價值、人與生俱來的責任和使命，就是要完成性賦予他對真善美的完整的探索、反思、反省和回歸。既要探索，又要反思、反省，更要回歸，光探索、反思、反省還不行，還要回歸。那麼，要想回歸就需要進行道德實踐，通過道德實踐來實現道德覺醒，通過道德覺醒來實現生命覺醒而實現回歸，這就是人與生俱來的責任和使命。

事實上，孔子之偉大、我們祖先之偉大，遠遠超出我們的想像。何以見得？中國的文明文化是一個極其成熟的文明，一誕生就像一個睿智的老人一樣成熟，不是說它一誕生像個嬰兒一樣幼稚，然後慢慢地成長，最後成長爲一個睿智的老人。所以，中國的文明文化跟別的地區的文明文化不一樣，別的地區的文明文化都有一個持續發展纍積的過程，而我們一起步就是最高點。所以，別人都是從下往上走，而我們一起步就是從上往下走，俯視全球、俯視歷史、俯視芸芸眾生，是這樣一種從上往下看的俯視感，這就是中國的文明文化的特點。它一起步就到達頂峰的標誌是什麼？標誌就是：它一起步就把人的本質看得清清楚楚、明明白白。其他民族是一會兒左一會兒右、一會兒進一會兒退，還在那裡艱難地搖擺著、探索著，整了幾千年還沒整明白。我們中華民族是一起步就清清楚楚、明明白白，這就是中國文明文化的厲害之處。那麼，它清楚什麼？就是清楚社會的本質、人生的本質、生命的本質、人類與生俱來的使命與責任。這個與生俱來的使命與責任就是「莫大於孝」這一句話。

什麼叫「莫大於孝」？就是我們這一生再也沒有任何東西比孝道更重要了，具體地說，就是人世間沒有任何一件事情比道德覺醒和生命覺醒更重要了。換一種方式說，就是所有人都應該把道德覺醒和生命覺醒自覺自願地視爲人生頭等大事貫穿一生，這纔是正道。若是沒有這樣做，你就是一個墮落者，你就是一個背德者，這就是中國文化對你的要求，這就是「莫大於孝」。爲什麼？這是基於對生命本質的一個認識，這是人在天地中，或者叫銀河系什麼的，總之是在整個宇宙中，人與生俱來的使命是什麼的問題。

我們中國文化從一起步的時候，也就是從堯舜禹那個時候，就非常清楚人的使命是什麼了，這個使命就是：用我們的主觀能動性自覺地反省性裡面所含的真善美之無窮內涵，以及回歸真善美、成爲真善美，而融入心性之中。但是，幾乎所有的人在出生以後，很快就丟失了自己的使命，被眼前、當下的小事所糾纏和蒙蔽了。我們一天到晚整個身心都被糾纏在衣食住行、吃喝拉撒這些雞毛蒜皮的小事上，而忘記了我們來這個世上一遭是幹什麼的。就是基於這樣的前提，我們的古聖先賢們才一再一再地提醒我們，不要淪陷在、束縛在、糾纏在衣食住行的日常瑣事中而丟失了我們來人間一遭的根本使命、根本價值、根本意義。

如果我們這一生完成不了這個使命，是會變成鬼接著完成的。總之我們非要完成它不可，若是不完成，這個事就結束不了。與其變成鬼接著完成，我們生前爲什麼不趕緊把它完成了呢？生前完成了，不就成爲「歸」了嗎？不就不成爲「鬼」了嗎？之所以成爲鬼，就是因爲生前沒有好好完成我們本該完成的責任與使命，這樣死後我們還要接著完成，所以成了鬼，也就是成了地衹、地神（生活在地面上的這些神），這樣就沒有必要啊。

這些都是生命的本質、心性的本質、心性的真相。但是太多的人，由於沒有機會接受聖學的照耀、照亮和教化，不知道我們這一生的根本使命是什麼，因此一懂事的時候，甚至沒懂事的時候就被糾纏在衣食住行、吃喝拉撒這些瑣事中，一陷就是一生、一陷就是一生，被這些瑣事完全佔據了自己的身心，而忘記了自己爲何來到人世間，爲何要艱難地過這一生，完全不知道過這一生的目的和意義是什麼，很是可憐。所以，聖人教導我們「天地之性，人爲貴。人之行，莫大於孝」，一切話都在這句教導裡面了，它告訴我們：沒有什麼是比孝更大的、更高的、更重要的事情了。

曾子不是問夫子嘛，說有沒有比孝更重要的、更大的、更高的事情值得我們去追求，值得我們去探索，值得我們去重視的？夫子開門見山地說：「天地之性，人爲貴。人之行，莫大於孝。」一句就說完了，不可能有比孝更大的事了。但是我們現在都沒有做到，甚至是反著來的：除了孝這件事不是大事之外，其他的沒有任何一件事不比孝這件事要大得多，要重要得多。這跟孔子的教導完全反了！

「人之行，莫大於孝」，其實把這句話說完了孔子就可以休息了，就不用說了。但孔子還是仁愛慈悲，他擔心曾子或後人聽不清楚、聽不明白，又苦口婆心地說了幾句，說了什麼呢？請看下文。

「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。」

其實這些話的意思都超不出前面這句話，衹是對前面這句話的舉例說明。孔子在這裡是舉周公這個例子，來進一步說明前一句的意思。

「孝莫大於嚴父」：「嚴」在這裡是動詞，指莊嚴、嚴肅地孝敬之意；用無比莊嚴和嚴肅的態度來孝敬其父（母），簡稱「嚴父」。「孝莫大於嚴父」意思就是，孝的具體實踐、具體行爲從哪裡開始呢？從「嚴父」開始。什麼叫從「嚴父」開始呢？就是用最莊嚴、最神聖的態度來孝養父母，從這裡開始孝的具體實踐。

「嚴父莫大於配天」是什麼意思？就是給前一句定一個標準和參照，在前一句中，夫子讓我們用最莊嚴、最神聖的態度來對待父母，那什麼叫「最莊嚴、最神聖」？這個「最莊嚴、最神聖」到什麼程度爲夠？你總得給我一個標準，給我一個參照啊。第二句話就是參照：「嚴父莫大於配天」。

什麼叫「配天」？「天」在這裡作上帝講，「上」也是「天」的意思，上帝就是天帝。什麼叫「天帝」？這又涉及中國古代的原始宗教問題了。原始宗教認爲，天上有很多個神，衹有一個是主神，其他的都是小神。這個主神就在天上治理天地，我們平常所說的君王是在地上治理百姓。那麼，主神治理天地的時候，跟君王治理百姓的行政架構是一樣的。君王治理百姓的時候，需要諸侯國、需要卿、需要大夫、需要士，也就是需要各個等級的大臣來協助他治理國民，主神治理天地也是這樣。天上有一個最高神，叫「天帝」或「上帝」，負責治理天地。但天帝或上帝一個人治理不過來，因爲天地萬物實在太多了，所以也需要一些大臣來協助他治理，這些大臣就叫「天神」。那麼天上有多少天神呢？不好說，反正有很多，這些天神都是上帝的大臣，上帝就和他的大臣一起治理天地宇宙萬物。但天神可以有無窮個，上帝或天帝衹有一個，就相當於天子手下的大臣可以有無窮個，但天子衹能有一個一樣。這是古代原始宗教的一個觀念，這個觀念仍然殘留到了夫子那裡，儘管夫子「不語怪、力、亂、神」，但他偶爾也會說說神的事，也不能完全迴避，因爲這是當時的一種文化。

夫子這個時候就開始說，「嚴父」要嚴到什麼程度爲夠？要嚴到足以「配天」的程度。「天」就是天帝，就是上帝。天子在祭祀天帝[①]的時候，態度是最爲神聖的，就是要拿出其最莊嚴、神聖的態度來祭天，以得

① 古代帝王親自參加的重要祭祀有三項——祭天地、祭社稷、祭宗廟，其中最隆重的要數祭天。皇帝每年冬至祭天，皇帝登位也須祭告天地，表示「受命於天」。見陝西省地方誌編纂委員會編《陝西省誌》第 24 卷《建設誌》，三秦出版社 1999 年版，第 92 頁。
祭天起源很早，《周禮・春官・大司樂》載：「舞《雲門》，以祀天神，……《雲門》之舞，冬日至，於地上之圜丘奏之，若樂六變，則天神皆降，可得而禮矣。」見楊天宇：《周禮譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 327、329 頁。

到天帝、上帝之庇佑。夫子說，我們在對待父親的時候，態度要像天子在祭祀天帝、上帝時的那個態度一樣，什麼態度？誠之極致的態度，就是把那個莊嚴、誠懇的態度發揮到極致，叫「至誠」。如果用至誠的態度，像天子祭祀天帝、上帝一樣的那個態度來對待父親，這就對了，這就合格了。不然就不合格，就證明我們這個莊嚴、神聖中有雜質、有保留，沒有做到像祭祀天帝那樣的至誠。

爲什麼我們對待父親的時候，要排除雜念，要做到像那個天子祭天的程度？天子認爲自己就是天帝之子，是宇宙之主、天之主——天帝派到人間來的代表，因此他自稱「天子」。當然他是不是真的由天帝派下來的，咱先不管，這個政治架構就是這個樣子的，我們需要清楚的是，衹有天子才有資格代表國家、代表天下、代表萬民，乃至於代表萬物，來祭祀天帝、禱告天帝、祈禱天帝庇佑，降下祥瑞、降下吉祥、降下一切美好的東西給自己的國、給自己的民。所以，天子要帶著大臣們，乃至於帶著部分百姓們，舉行十分隆重的祭天儀式。祭天不是指祭祀天空，而是指祭祀天帝，是指祭祀天上那個最高的主神，不是指祭祀小神。由於是在祭祀天帝，而天帝是無所不知的，既然無所不知，他當然知道我們肚子裡面的那點小心思啦，如果我們用一種吊兒郎當的心態、用一種心不在焉的心態來祭祀，不僅不會起到祈求他庇佑的作用，反而會惹他生氣，上帝一生氣就會地動山搖，所以誰都得小心著點喲。因爲他是上帝呀，他是神呀，他無所不知呀，所以誰都不敢用輕慢之心、隨意之心、雜念之心來祭祀。

天子祭天之前的十天[①]，就要焚香和沐浴更衣，摒除一切活動，不見客人，並且要吃齋飯，就是爲祭祀做好準備、調整好心態。這個過程的時間最短也得十天，長的都能達到三個月、兩個月或一個月，就是三個月前或兩個月前或一個月前或十天前，就開始焚香和沐浴更衣，不見一般人了。爲什麼呢？就怕破壞自己的情緒——不該見的人來見你了，說了一些不好的話，影響了你的情緒，比如勾起了你心中的憤恨啦、討厭啦等的不良情緒，這些不良情緒如果帶到祭祀中去，那是不可以的。怎麼辦呢？怎樣保持你的情緒平和呢？——暫時不見人，不就身心平和了嗎？所以，祭祀的三個月前或兩個月前或一個月前，至少是十天前不見任何人，保持心情輕鬆愉快，在輕鬆愉快中穿上嶄新的衣服，最後把最好的珍饈擺上，開始舉行盛大的祭天活動。在祭天帝的時候，要拿出我們最大的真誠、最大的虔誠，可不敢東想西想的亂想一通，萬一亂想一通，稍一分神生起雜念，就惹怒了天帝，給我們降下災禍，那麼禱告就變成事與願違了。所以天子祭祀的時候是非常真誠的，不僅天子如此，連大臣們都要這樣做，就是要拿出最大的真誠來祭天。

夫子就說，我們對待父母就要這樣，達不到這樣就是非孝；衹有做到「嚴父以配天」才叫孝，就是我們對待父母要像對待天帝一樣才行。那麼，誰做到這樣了呢？誰做到用對待天帝的態度來對待自己的父母了呢？

「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。」周公就做到了，孔子就舉了周公的例子。其實不止周公做到了，孔子本人也做到了，孟子本人也做到了，再往前說，堯舜禹也做到了。孔子在這裡衹是隨手舉了一個例子，大家不要產生誤會，以爲好像歷史上衹有一個叫周公的人做到這樣，不是的。實際上，除了周公之外，周公的哥哥周武王、父親周文王都做到了，他們父子三人叫「周初三聖」，他們在看待父親、看待祖先的時候，都能夠做到像看待上帝一樣，他們都做得很好。這就是「則周公其人也」。那麼周公是怎麼做到的呢？孔子又進一步解釋了。

---

① 古代舉行重大祭祀活動前進行兩次齋戒，第一次在前十日或三日進行，叫「戒」，或「齋戒」；第二次在祭前三日或一日進行，叫「宿」，或「宿戒」。宿戒跟齋戒一樣，也舉行一定的儀式，與祭者不食葷且沐浴，以示對神靈的肅敬。周代，宿戒已是朝廷祭祀禮儀的重要組成部分，由專職官員執掌。《周禮・春官》載，大宗伯的職責之一即在祭享天神地祇等大的典禮之前，負責宿戒和祭祀器物的洗滌等事務。周禮還規定，朝廷女官的宿戒由世婦掌管。後世把一般的齋戒也混稱爲「宿」。《史記・封禪書》說黃帝祭神十分虔誠，有一次在雍地舉行祭祀上帝的郊典，祭前居然「宿三月」。見吳康主編《中華神秘文化辭典》，海南出版社 1993 年版，第 15 頁。

「昔者周公郊祀（sì）後稷（jì）以配天；宗祀（sì）文王於明堂，以配上帝。是以四海之內，各以其職來祭。」

「昔者」，就是當時。當時周公是怎麼做的呢？「周公郊祀後稷以配天」。什麼叫「郊祀」？「郊」原指城市周圍的地區，因祭天設在首都的郊區，一般是在一個山崗上舉行祭天的活動，故稱爲「郊祀」[①]。什麼叫「後稷」？實際上，後稷是周族部落的始祖，據《詩經・大雅・生民》載，後稷天生對農業有天賦，經過自己的長期觀察，他改善了農作物的耕種方式以及田間管理方式，使得本部落的糧食產量大爲提高，因此聲名大振。後稷所處的時代，是堯舜當政的時代，堯聽說他的事蹟後，拜其爲農師，令其負責管理農業事務，教民農耕。後稷去世後演變成一個很重要的神，這個神是幹什麼的呢？說他是上帝派下來專門護佑國泰民安、國祚久長、五穀豐登的這麼一個神，一般稱其爲「農神」「穀神」「五穀神」。我們後人經常把「國家」稱呼爲「社稷」，說國家不保，一般不叫「國家不保」，而是叫「社稷不保」。

那什麼叫「社稷」呢？其實這是兩位神：「社」爲「土神」，「稷」叫「穀神」，也就是上面的「後稷」。「社稷不保」就是負責護佑國泰民安的兩位神被得罪了，他們不再保佑你這個國家了。不保佑的具體表現是什麼呢？就是他們衹要撤銷了對你這個國家的護佑，你這個國家一天都活不下去，就要滅國了。反過來說，你這個國家之所以沒滅國，就是因爲有兩位神在晝夜不停地保護著。這兩位神，一個叫「社」，一個叫「稷」，合在一起就叫「社稷」。「社稷」又是從哪裡來的呢？是上帝派下來專門負責保佑你這個國家國泰民安的。所以，你當然要感謝他們：謝謝你們啊！要不是有你們在晝夜不停地護佑，我們這個國家一天都不能存在。那反過來說，如果要讓這個國家好好地存在，你就要時不時地對他們表示感謝，這個感謝就叫「郊祀」。就是要到首都郊區的山崗上，舉行盛大的祭祀「社」和「稷」的活動，包括派「社」和「稷」下來的上帝也要祭祀，以感恩他們對你的國土和國民的保護。

周公其人就代表周朝這個國家，但當時周公不是國王、不是天子，他是攝政身份。什麼叫「攝政」呢？就是代爲管理國家的意思。爲什麼要代爲管理國家呢？周武王臨去世時，要把王位傳給他的兒子（後來的周成王），但是他的兒子年紀太小，不具備行使治國理政的能力，這個時候周武王就跟他的親弟弟周公說：「看來我活不長久了，現在我的兒子還那麼小，等他成人以後才能治理國家，這中間有將近十年的空檔，怎麼辦呢？我們周朝剛剛成立，內憂外患很多，我這個兒子還不具備解決這些內憂外患的能力，但是眼看我就要死去，弟弟你就代爲管理這個國家吧。等什麼時候我的兒子長大成年，有能力治國理政的時候，你再還政於他。」周公說：「Yes!No problem，大哥，您放心走吧，我做事絕對超過您的想像。」這就是周公輔政的由來。

周武王囑咐完以後，確實很快就去世了。之後，周公鞠躬盡瘁了七年時間，輔政周成王。到底他輔政了多久，有不同的說法：有的說是十二年，有的說是九年，有的說是十七年，還有的說是二十年，普遍的說法是七年。這都不重要了，留給歷史學家們去考證吧，這不是我們所要關心的事情。我們關心的事情是周公在攝政（也叫「監政」）期間，舉行了一次「郊祀」，即代表大周向保佑大周的兩位神——「社神」和「稷神」，以及派這兩位神下來的上帝表示感恩，希望他們進一步降下祥瑞，保佑大周國泰民安。這就是周公進行的「郊祀」。

「昔者周公郊祀後稷以配天」，這個「郊祀後稷以配天」是什麼意思呢？後稷是周人的始祖，也是一個小神，比他更大的神是天帝。但是周公在祭祀後稷的時候，沒有把始祖看待成小神，而是把他看待成如天帝一樣的神，用對待天帝一樣的態度對待之，這就叫「郊祀後稷以配天」。「配天」就是看待成天帝的意思，把誰看待成天帝呢？把後稷這個始祖、小神看待成天帝。

---

①「郊，祀天於郊，故亦謂之郊。」見許嘉璐主編《中國古代禮俗辭典》，中國友誼出版公司 1991 年版，第 338 頁。

「宗祀文王於明堂，以配上帝」，「宗祀」是在宗廟中對祖先進行祭祀。之前講過，宗廟是國家的祭祀場所，一個國家蓋有很大的大殿以供奉歷代國君，這個大殿就叫宗廟，在宗廟中祭祀就叫「宗祀」。周朝的開國君主雖然是周武王，但他成爲週天子後，追封了他父親爲周文王，因此周文王去世後也被供奉在周朝的宗廟中。周公攝政期間主持「宗祀」的時候，就在宗廟中祭祀他父親文王「於明堂」。

什麼叫「明堂」呢？就是指這個大殿，一進門正對著的、正中間的那個位置。那麼，文王是周朝的奠基者，極爲聖明，他一手奠定了大周帝國（當時的周國還是殷商的一個諸侯國）的堅實基礎，他去世之前，把王位傳給他的兒子姬發——後來的周武王。周武王繼承父親文王的事業，討伐殷商，打敗紂王，建立周朝，不久就去世了。周武王去世以後，將天子之位傳給了他的兒子，就是後來的周成王，那麼當時的周成王衹有十二三歲，不能治理國家，這就引申出周公攝政或監政的問題了。周公是周武王的親弟弟，周武王就把監國重任交給了周公。由於周文王是周國的開國國君（指殷商諸侯國周國的開國國君，不是大周王朝的開國國君），他的牌位當然要放在宗廟的正中間，這個正中間就有一個術語叫「明堂」。爲什麼叫「明堂」呢？就是因爲它是大殿正中間的位置，外面的陽光直接照進來，那個地方最明亮，比兩邊都更明亮，所以那一片就叫「明堂」。

周公就在這個宗廟的中心位置，放上週文王的牌位，並在這個牌位前進行祭祀。有時候大一點的祭祀還要寫祭文。我之前不就寫過一篇《祭黃帝文》嘛，當時是爲了祭祀中華始祖黃帝而寫的，所以真正的祭祀是要寫祭文的。祭文是幹什麼的？就是歌功頌德用的，即歌頌被祭之人。具體點講，如果你祭的是文王，那麼你就要對文王的豐功偉業進行歌頌，這叫「歌功頌德」。這個詞本來是個好詞，但後來，人們就把「歌功頌德」理解成拍馬屁，說我們要對領導進行無差別的歌功頌德。這不是我們討論的「歌功頌德」，它已經變了味兒了。我們討論的是沒有變味兒的「歌功頌德」，也就是祭文。但不是每一次祭祀都要寫祭文，衹有重大祭祀的時候纔要寫祭文。要是祭文王，就在文王的牌位前面擺上珍饈——最好吃的、最好喝的、最珍貴的食物等等，那麼主祭者要跪在牌位前展開祭文並大聲宣讀，以歌頌文王的豐功偉業。歌頌完了以後，前面有一個點著火的火盆，要把這個祭文投入火中焚燒，意思就是文王收到了。在中國古人的觀念中，焚燒了就意味著被祭者收到了。這個過程就叫「祭祀」。

周公「宗祀文王於明堂」就像他「郊祀後稷以配天」那樣「配上帝」，他在明堂中祭祀他的父親，也是「配上帝」的態度，就是把他的父親看成上帝的化身，看成和上帝一樣毫無差別，是上帝以人的形式來到了人間。總之，在周公的心目中，他的父親文王就是上帝，就是人形化的上帝，當他在祭祀他父親的時候，根本不是在祭祀他父親，而是在祭祀上帝，所以他沒有祭祀那個肉體的父親，他父親是以肉體呈現的上帝。這就叫「以配上帝」。

「是以四海之內，各以其職來祭。」「四海以內」的「四海」就是東海、南海、北海、西海，古時候認爲，我們所在的大地四週有四海環繞，因此，「四海以內」指的就是四海包圍的大地，跟「天下」基本上是一個含義，指天下的人或者說天下的國。「各以其職來祭」，就是不管你的職責是諸侯，還是卿大夫，還是士，還是普通的庶民，在周公的帶動與感化下，都來到周朝的宗廟中祭祀文王。

這些人又不是文王的兒子，爲什麼要來祭祀他呀？周公之所以祭祀文王，那是因爲他是文王的兒子，責無旁貸；那麼四海之內各種職業和身份的人，爲什麼要來周朝的宗廟中祭祀文王呢？答：因爲文王不是人，文王是上帝的化身，他們希望上帝護佑他們，因此都前來祭祀。而帶動天下人都把文王像上帝一樣地祭祀的這個始作俑者，就是周公。先是周公把他的父親文王看成上帝的化身，以最虔誠的態度來祭祀文王，這樣一傳十、十傳百就傳開了，於是各個地方、各個諸侯國、各個社會階層的人，都把文王視爲上帝的化身，給予禱告、崇拜，以求護佑。這就是「是以四海之內，各以其職來祭」的意思。

「祭」和「祀」我們之前說過，是略有差別的。「祀」是祀祖先，所以上兩句叫「郊祀後稷」「宗祀文王於明堂」，這兩句話是對的，因爲周公是在郊外祭祀他的始祖後稷、在宗廟祭祀他的亡父，當然是用「祀」這個詞。但下一句就叫「各以其職來祭」，大家就要留意一下，因爲不是用「祀」了，而是用「祭」了。天神是對應「祭」，祖先是對應「祀」。周公開始是「祀」，祀著祀著就「祭」了，是這個道理吧？開始「祀」的意思就是把後稷、文王視爲一個祖先；但是祀著祀著，就變成「祭」了，對天神是不能用「祀」這個詞的，要用「祭」這個詞，因此就由「祀」過渡到了「祭」——四海來祭。

孔子舉這個例子想說明什麼呢？「人之行，莫大於孝。孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。」就是爲了說明這個義理或道理，而舉了周公這個事例，就是把周公作爲一個典範，說明他是如何「孝莫大於嚴父」，又如何「嚴父莫大於配天」。

「夫（fú）聖人之德，又何以加於孝乎？故親生之膝（xī）下，以養父母曰嚴，聖人因嚴以教（jiāo）敬，因親以教（jiāo）愛。聖人之教（jiào）不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。」

「夫聖人之德，又何以加於孝乎？」就是說，聖人之德，再也沒有比孝更高、更重要的了。

「故親生之膝下」：「膝下」就是孩子、子女。因爲子女在小的時候，都是剛剛會走路的小孩，衹有膝蓋那麼高，就在父母的膝蓋、身邊玩耍，所以有個詞叫「膝下之子」。如果一個人沒有孩子，我們就習慣地稱之爲「某某人膝下無子」，就是沒有子嗣在他的膝蓋旁邊玩耍，所以叫「膝下無子」。「故親生之膝下」就是指孩子、子女對父母的親情，產生於幼年在父母膝下玩耍的時候。

「以養父母曰嚴」：「養」在這裡作敬養、孝養講。當孝養父母的時候，我們要怎麼做呢？要「曰嚴」，就是要用一天比一天更莊嚴、更肅穆的心態來對待父母。爲什麼要「曰嚴」？因爲開始我們只是剛剛懂事的小孩，童心重、玩心重，還不能一步到位地做到像周公祭祀其父那樣「以配上帝」，我們需要一個過程。隨著年齡的增長，隨著日益懂事，我們的態度就日益嚴肅起來，所以叫「曰嚴」。就是一天比一天更懂事了，因爲更懂事，所以對待父母的態度更莊嚴、更嚴肅。這就叫「以養父母曰嚴」。

「聖人因嚴以教敬」：聖人會就著我們在成長的過程中，隨著年齡越大就越尊敬父母、越敬愛父母這一現象來因勢利導，讓我們更莊嚴、更擺正態度。其實，這裡面有兩層意思：一層意思是天然的成長，就是隨著我們越來越懂事，越來越理解父母的不易和偉大，而越來越用莊嚴肅穆的心態對待父母，這是一個自然的過程。另一層意思是聖人的教化，就是聖人恰好就利用這個自然的過程來強化、提陞我們，所以叫「聖人因嚴以教敬」。實際上就是順應著我們一天一天越來越理解父母的偉大與不易，而越來越對父母產生莊嚴的孝敬態度的自然現象，來教我們用更加純潔的、不摻雜念的、不摻功利的、不被後天污染的心態來對待父母，也就是把父母「配天」，越來越「配天」。開始是部分「配天」，就是把父母的偉岸、偉大，部分和上帝等同起來。經過一番聖人的教化後，我們更加積極主動地把父母看成上帝的完美化身——不是部分的化身，而是完美的化身，就是完完全全把父母看待成跟上帝一樣，沒有絲毫差別。這就是聖人善巧地利用了我們這個「曰嚴」的態度「以教敬」，來提陞我們孝道的境界、高度以及純度。

「因親以教愛」：「親」就是親切。我們越懂事，就越覺得父母偉大而不易，因爲越理解父母的偉大而不易，就跟父母越是親切，這就叫「因親以教愛」。那麼，聖人就順著這個「親」——父子之親、母女之親，總之是越來越親，而在這個基礎上因勢利導，善巧地教化我們。教我們什麼呢？教我們愛。愛是親的昇華。親是一種自然的親情，我們從小就在父母懷抱中長大，由於跟父母在一起相處太久了，自然就有一種親情。聖人就善巧地利用它來教我們愛，愛比親多了一點知性和理性。親情是純粹的感官之情，是自然自發之情，

聖人在自然自發的感官之情——親上，將其昇華到愛，愛裡面就多了一些知性的成分和理性的成分。所以，愛是對親的一個昇華、一個提煉，這就叫「因親以教愛」。

「聖人之教不肅而成」：這個「不肅而成」我們在第七章已經學過了，不過它在這裡的意思和第七章有微小的差別。這裡的「不肅而成」就是不用那麼刻意，不用那麼刻板，不用那麼板起臉來進行教化。孔子說，真正的聖人是十分善巧的。爲什麼這麼說呢？從前面兩句話就能看出來：「聖人因嚴以教敬，因親以教愛」。「嚴」和「親」都是自然產生的，聖人就在這個自然產生的基礎上，順而導之，提而升之，教我們敬和愛，讓「嚴」和「親」多一些知性的成分，多一些理性的成分。爲什麼要多一些知性和理性？因爲如果父子母女之間完全停留在一種天然的、感性的親情中，是很容易變質變味的。這變質變味有這麼兩種可能：

①因時間而淡化。時間一久，誰都不能保證在一生之中，這個親情會越來越濃。尤其是女孩出嫁、男孩成婚以後，慢慢地就會在親情上有一個疏遠，或者說給疏遠創造了條件。這個時候，如果之前僅僅是停留在親情上，一旦女孩出嫁，與父母有了空間距離，半年一年的父子母女都見不上一面，這個親情自然就會淡化。但如果在出嫁之前、成婚之前、離家之前，父子母女就把這個親情及時地昇華到愛中，雙方之間就是愛，也就是母愛女、女愛母，或父愛子、子愛父，而且這個愛是很純粹、很無功利的愛，那麼從此以後，無論這個女孩嫁到哪裡，雙方的愛都在。所以親情是要及時昇華的，如果不昇華就很可能變質、變味或疏遠。

②因三觀、生活方式、思維方式、興趣愛好等的不同而疏遠。如果雙方之間僅僅是親情，隨著孩子的長大，孩子也擁有了自己的三觀、擁有了自己的生活方式和思維方式、擁有了自己的興趣愛好，那麼這些東西一旦與父母發生衝突、發生矛盾的時候，也容易破壞因血脈和養育而產生的天然親情。這個時候要靠什麼來補救呢？靠敬和愛來補救。如果沒有一個很好的敬愛，而任由孩子自然長大，一旦他長大接觸社會、接受教育之後，養成了自己獨有的個性和習慣，這些個性和習慣無巧不巧地又和父母發生了衝突和矛盾，這樣就會很麻煩，很容易危害到親情。因此，在其受到危害之前，要在聖人因勢利導的教化下，盡快把天然的親情昇華到愛、把天然的嚴昇華到敬。這個時候，愛和敬就可以持續一生，不至於因爲成長，因爲不同的社會遭遇，而動搖乃至於破壞父子母女的親情。

這就是聖人的善巧。聖人利用我們在父母膝下玩耍的時候，也就是我們還處於幼童的時候，及時地教化我們，把我們昇華上來——由親昇華到愛，由嚴昇華到敬。因爲聖人善於利用嚴和親來昇華出敬和愛，所以孔子就說「聖人之教不肅而成」。就是聖人的教化是自然而成、因勢利導、善巧方便的，不是強行硬塞給你一個什麼東西，他總是十分善巧地利用我們一些基礎性的東西，在其上建立他的教化。這就是「聖人之教不肅而成，其政不嚴而治」。

什麼叫「其政不嚴而治」？因爲這一章講到了「聖治章」，如果是一個聖王，他會十分善巧地因勢利導來治理國家和國民。他不會強行地塞一些什麼東西給國民，或強加一些東西給國民，他不需要這樣做，祇有智慧低劣的人才會這麼做。聖人或聖王不需要這麼做，他們是非常善於因勢利導的，也是非常善巧的。這一點，不僅孔子這些中國聖人們如此，不僅堯舜禹這些中國聖王們如此，像印度的釋迦牟尼等聖人們也都是如此，在佛經中就能看到，佛陀十分善巧地教化眾生，總之所有的聖人都有這個本事和能力：就著你的興趣愛好，就著你的根性，就著你已有的境界和檔次，來給你最佳的教導。

比如說，釋迦牟尼就有一個本事，什麼本事呢？任何人祇要到他面前來，他瞬間就知道此人是什麼根性、什麼狀態、什麼特性、什麼個性、什麼愛好，這些他全部如觀掌紋、清清楚楚，並針對這個人的根性、狀態、特性、基礎、興趣、愛好，而給出最恰當的教導。釋迦牟尼就有這個才華，釋迦牟尼從來不非人教、非時教、非根教。什麼意思呢？就是釋迦牟尼從來不給你那些與你這個根器不合的教導，如果你明明是個下根器人，釋迦牟尼不會一上來就劈頭蓋臉地給你講一些上根器人才能理解的話，他不會這樣做。如果這樣做，就叫

「非根教」，就是給出的是不合乎你的根基的教導，釋迦牟尼不會這樣。釋迦牟尼一定會根據你的根基，而給出恰好合乎你的理解能力的教導，這叫「適根之教」。

不僅釋迦牟尼有這個本事、這個能力，一切聖人都有，不然他就當不了聖人了。包括耶穌、穆罕默德等在內的一切聖人都有這個本事。你走到他面前，他打眼一看就知道你是什麼根器，然後根據你這個獨有的根器而給出相應的教導，他不會給出非根之教。所謂「非根之教」，就是他講了半天，你一句也沒聽懂，爲啥？超出了你的理解範圍，超出了你的根器範圍，你如聾如啞，當然聽不懂。聖人不會這麼幹，這種錯誤衹有像我們這種低級之人才會犯——對方明明聽不懂，非要往他腦子裡塞，這就叫「非根之教」，這就證明教化者本事太差，證明他不是聖賢。如果教化者是如來這樣的聖賢，他就不會犯這種低級錯誤。

孔子在這裡表達的也是這個意思。這一章講的不是「聖治」嘛，一個真正的聖王，一定會根據他這個國家的發展階段，以及他這個國家的民眾的現狀、根器、受教育程度等等，而適當地給予相應的政策和教化。他不會強加一些東西、硬塞一些東西到國民身上，那不是聖王幹的事。聖王治國理政、教化國民，和釋迦牟尼講法度眾生的性質都是一樣的，不會產生非根而教的事，都是適根而教，就是你給他的教導，正好適用於他的根器。孔子在這裡講的就是這個意思。

「聖人之教不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。」這個「嚴」在這裡是強行的、有爲的、勉強的意思，就是給予勉強的、不適合其國其民的一些政策和教化。聖人不會這樣。「其所因者本也」這句話就很深奧了，就是爲什麼「聖人之教不肅而成，其政不嚴而治」呢？答：因爲他成佛了，他開悟了，他覺醒了，他所有的言行都是源於那個最終極、最至高無上的良知，所以他能做到。而我們一般人爲什麼做不到呢？因爲我們一般人沒有找到良知、沒有彰顯良知，沒有和良知打成一片、混爲一體，所以我們都是用後天的自我、小我，在那裡搗鼓一些東西，但我們搗鼓出來的這些東西不適合他人，甚至連自己都不適合。但聖人不是這樣，聖人是「不肅而成」「不嚴而治」，爲什麼聖人能做到這樣呢？「其所因者本也」，就是他找到了根本，他抓住了根本。這個根本就是心性，展開來說就是真善美，就是他跟真善美融爲一體、打成一片了，他發出來的都是真善美。因爲發出來的都是真善美，所以出來的都是最完美的、最好的、最善的東西。因爲最美、最善、最好，因此其教、其政已達自然而成這種最高的化境，即最高的自然而然、大道自然的狀態，也即任運而成的狀態。

「父子之道，天性也，君臣之義也。」

「父子之道，天性也」，這個「天性」在這裡理解成血脈、自然的意思。因爲父子有血脈關係，所以父慈子孝，這都是出於天然。而且不光人是這樣，動物也是這樣。我們有一句話叫「虎毒不食子」，就是說，老虎再凶殘、再餓，也不會吃掉自己的孩子。爲什麼呢？這就是天性，就是老虎這種動物與生俱來的自然本性——這個「自然」指的是後天的自然，是後天的生物在進化過程中進化出來的一種特性，這種特性是通過 DNA 來傳遞和傳播的。衹要老虎有這樣的 DNA，它就不會吃自己生下來的小虎，因爲它是嚴格地受著 DNA 的管束的，所以這種特性是後天之性，不是先天之性。這個「虎毒不食子」就和人類的父子相親是一個道理，都是後天之性，不是先天之性，和我們講的心性不是一回事。

所以心性分爲兩類，一類是先天心性，一類是後天心性。這裡講的是後天心性，就是說，「父子之道，天性也」這個「天」是後天之天，非先天之天，它是後天 DNA 中長期進化出來的一種屬性。就像老虎和它生下來的孩子很親，老鷹和它生蛋孵出來的小鷹也很親，小鷹出生的一瞬間，老鷹的母愛就被激發出來，即使再凶殘的老鷹都不會吃自己的孩子，而是想辦法哺育它們，這也是天性。就是老鷹會盡心盡力地哺育小鷹

這種能力、親情、責任，不是誰教的，而是生物在長期進化過程中隱藏在 DNA 裡面的屬性，這種屬性就叫「天性」。但這種天性是後天之性，這和我們之前講的那個心性不同，那個心性指的是先天心性。

儒家、佛家和道家等經典裡面都會大量談到心性，因爲心性是儒佛道的核心概念、核心思想。總之，儒佛道都會在經典裡面大量地談心性，幾句話就要涉及一下心性、幾句話就要涉及一下心性，那麼絕大多數時候這個心性指的都是先天心性，但是少數時候指的是後天心性。因此，我們一定要根據上下文來判斷：哪些時候指的是先天心性，哪些時候指的是後天心性。這就是讀古書的困難之處，因爲它不標示出來，它要靠讀者根據上下文來判斷。正是因爲經文自己不會標示出來，說明它這一句的心性指的是後天心性，它下一句的心性指的是先天心性，它沒有標示，所以很麻煩，導致我們後人在閱讀佛經、閱讀儒經、閱讀道經的時候，如果是初入門的學者，就會被搞得七葷八素。我們後人被搞得七葷八素的一個重要原因，就是這個心性我們老是理解不了；理解不了的原因，就是經文把後天心性跟先天心性混雜在一起了，一會兒說心性是這樣，一會兒說心性是那樣，就把我們搞暈了。先天心性跟後天心性差異十分巨大，有時候在某些方面甚至相反，而它在儒佛道的經典中又沒有標示出來，都籠統地叫「心性」，這樣初入門者就搞不清了，一旦搞不清就麻煩得要命。

很不幸，我們當代的學者之中，十個有五雙都沒搞清心性問題。我也懷疑我這句話是不是打擊面太大了，但經過幾十年的詳細觀察，發現這句話的打擊面並不大。我非常希望我這句話講錯了，十個不是五雙理解錯了，而是四雙理解錯了，還有一雙是理解正確的。但是，我沒找到那一雙，所以說十個有五雙全理解錯了。這些代表人物都是當代的網紅級大師，其實非網紅級大師也如此，「非網紅級大師」就是互聯網還沒有很流行的時候的大師，像馮友蘭、胡適、魯迅等代表性人物，以及湯用彤、湯一介、任繼愈等人，也是十個中有五雙全部是理解錯的。所以，那麼多人誤解中國文化，其中一個很重要的因素就是因爲後人死活分不清先天之心性和後天之心性，而帶來了繳繞、誤會以及歧途。

我們當代人對中國文化越來越理解不了，越來越南轅北轍地理解，越來越驢頭不對馬嘴地理解，根源眾多，其中一個重要的根源，就是搞不清先天之心性和後天之心性，眉毛鬍子一把抓，麻煩得要命。不僅當代的學者分不清，就包括民國期間的代表性大師也分不清。像胡海牙就是道學大師，他在解讀道經的時候也犯了嚴重的錯誤。之所以犯錯，其中一個重要的原因，就是沒搞清道經裡面的先天心性與後天心性。還有像太虛大師、虛雲大師、弘一大師等都是同時代的人，他們都是著作等身的人，都沒搞清這個問題。還有一個更重要的是南京金陵刻經院的歐陽竟無大師，也是著作等身，他都沒搞清這個問題。

歐陽竟無大師[①]是誰呢？是我的太老師的老師。我儒家的私淑先生、開門老師是牟宗三，牟宗三的老師是熊十力，熊十力的老師就是歐陽竟無大師，所以歐陽竟無大師是我的太老師熊十力的老師。沒有歐陽竟無大師就沒有熊十力先生，爲什麼這麼說呢？熊十力在十幾歲的時候，由於家裡窮，就去當兵了。需要說明的是，清末那個時候，不像現在要滿十八歲才能當兵，那個時候十二三歲就可以當兵了，甚至八九歲都有當兵的，熊十力就是十幾歲就去當兵了。因爲那個時候兵荒馬亂，很難找到吃的，不當兵就得餓死，當兵是一條餓不死的出路，所以他就當兵了，當兵了就去幹革命。一開始他加入的是武昌新軍（清末編練的近代化陸軍），其實是想謀劃推翻清政府的革命，後面被他的上級領導發現了自己的意圖，他衹能逃回家鄉躲避。後來，又曾經加入國民革命軍浪潮，跟著孫中山幹過一段時間的革命。總之，他就從十幾歲的時候，幹革命幹到了三十多歲，前後斷斷續續地幹了一二十年，最後心灰意冷。他心灰意冷的原因，在於他認爲革命不能拯救中國，所以萌生了退伍的想法，就是不當兵了。因爲他覺得槍杆子改變不了中國，中國的問題單靠幾杆槍、幾個炮是改變不了的，中國的問題很複雜、很深刻，中國的問題是人心出了問題，而槍炮解決不了心的問題，

① 關於歐陽竟無、呂澂、熊十力、牟宗三、梁漱溟、馬一浮等大師的生平事蹟，在潘麟先生主編的《師道與傳心》裡有詳細介紹，讀者可進一步瞭解。（編者注）

心病還要心藥治，因此他就下定決心棄戎從文，想在中國傳統文化中找到中國自救之道，也就是找到中國的出路。那麼他脫下軍裝退伍以後，就要找一個老師學習，當代誰懂中國文化呢？經過一番打聽，在梁漱溟的推薦下，得知歐陽竟無大師是當世之翹楚。

當時歐陽竟無大師在江蘇南京的金陵刻經院講學，熊十力是湖北人，他就去南京找到了歐陽竟無大師，拜入門下，跟其學習。他當兵的時候還有軍餉，也就是有經濟收入，這個時候他沒有軍餉了，也就沒有經濟收入了，日子過得十分艱難，一天只吃一個饃，而且這個饃還是從同學那裡借來的，他自己是身無分文。夏天的南京是很熱的，民國期間，人們不是都穿袍子嘛，他衹有一件棉袍子，所以冬夏都穿這一件。夏天很熱的時候他也穿，因爲不穿就沒衣服可穿了，他把裡面的內衣全部脫掉，只穿了一件袍子，這就是他唯一的外衣。他穿得越多，不是越熱嗎？所以他盡可能地把裡面的內衣全部脫掉。由於他這件袍子裡面什麼都沒有，同學就給他起了個外號叫「空空道人」。儘管這麼辛苦，他仍然好學不輟，晝夜不停地學習，廢寢忘食地學習。他僅僅跟著歐陽竟無大師學了三年，就已經得到了歐陽竟無大師之衣缽傳承，那麼深奧的佛學（主要是唯識學），別人十年都學不完，他三年就學完了，就已經成爲同學中的翹楚了。

這個時候，北京大學校長蔡元培先生希望梁漱溟在北大講授唯識學，但是梁漱溟認爲自己不夠專業，所以徵得蔡元培同意後，慕名到南京來邀請歐陽竟無大師的得意弟子呂澂（chéng）到北大講學。但歐陽竟無大師不捨他這位弟子，他還要指望這位弟子主持刻經院呢。呂澂一聽，說：「我不去，爲什麼呢？家師高壽，不能遠行。」「家師」指的就是歐陽竟無大師。他說：「要是我遠行了，萬一家師有個三長兩短，那是我當弟子的失職，什麼時候我才能去呢？家師駕鶴西去以後，才可以考慮。」梁漱溟對歐陽竟無大師說：「那我也不能空來一場，呂澂要是去不了，那您再推薦一個學得好的弟子去。」歐陽竟無大師一想，「空空道人」最合適，也就是熊十力先生最合適。梁漱溟說：「他不會再來一個『家師高壽，不能遠行』的說辭吧？」歐陽竟無說他不會。梁漱溟說：「您怎麼敢保證？」「他窮得都沒饃可吃了，他急需一個工作來解決吃饃問題，所以他斷然不會來一句『家師高壽，不能遠行』，所以你放心，我衹要一推薦，他百分之百會去。」梁漱溟說：「那我就放心了，請您推薦吧。」歐陽竟無就把熊十力叫到身邊，說：「我給你找個職位吧，你老是這麼窮，整天『空空道人』也不是個辦法啊，你得拿一份薪水養活自己，再接著做學問，你看可好？」熊十力說：「職位在哪兒？我馬上就去。」歐陽竟無說：「在北京，你到北大去任教。」熊十力說：「太好了，我早就要去了。」就這樣一拍即合，熊十力就跟著梁漱溟去北大任教了。

我很不忍心說我的太老師的老師，也就是歐陽竟無的治學情況。歐陽竟無的人品肯定沒問題，但是他的學問有一個重大問題，就是沒有搞清後天心性跟先天心性的區別。不知道怎麼回事，自「五四」之後，幾乎所有的學者、思想家、文學家——像道家的胡海牙等道學家、佛家的太虛大師等佛學家、儒家的學者們，以及茅盾、老舍等文學家，包括魯迅等思想家，還有湯一介、湯用彤等史學家在內，總之有一個算一個，全部沒搞清後天心性跟先天心性的區別。可見這個問題相當嚴重，它成了百年來我們中國治國故者之通病，通到什麼程度呢？通到有一算一，包括著名佛學家歐陽竟無大師，都是這個問題，死活搞不清先天心性跟後天心性的區別，不僅搞不清，反而越來越繳繞、越來越繳繞，到我們這一代就更是攪成一鍋粥，更是搞不清了。我聽現在一些名人講中國文化的時候，發現裡面的問題嚴重得很：他們完全搞不清心性分先天心性跟後天心性這個問題，把它們眉毛鬍子一把抓地搞在一起講，越講越亂，越講越混，越講越雜。中國文化就在這個越來越亂、越來越繳繞中迅速走向沒落。

因此中國文化之所以走向沒落，除了西方打壓我們、排擠我們之外，還有一個重要的原因就是中國學者不爭氣，兩者各佔一半。西方是很壞，亡我之心不死，想盡各種辦法對我們搞顏色革命，對我們搞文化殖民等等，當然可惡。但其實我們中國學者也好不到哪裡去，因爲我們不好好治學，連這個先天心性跟後天心性

都分不清。哪怕有那麼一兩個分清了，我也感到很欣慰。但是，從清末一直到現在，有一個算一個，全部沒有搞清，說及佛家佛家全軍覆沒，說及道家道家全軍覆沒，說及儒家儒家也是全軍覆沒，總之儒佛道爲代表的所有學者們，全都搞不清楚先天心性跟後天心性，而且還越來越搞不清楚，越來越糊塗。他們做夢都沒有想到，心性還分先天心性跟後天心性，對他們來講，這一點十分驚訝：「搞了半天，心性還有這個區分呀！」他們終其一生都不知道，心性還有先天跟後天之別，而且這先天心性跟後天心性完全不同。所以治中國文化的學者，不管是治儒治道治佛，治不好學的一個重要原因，就是搞不清先天心性跟後天心性之別。這是我們當代學者治自己的國故，怎麼治也治不好，越搞越亂、越搞越膚淺、越搞越步入歧途的一個重要原因。

我們現在學習的《孝經》裡面也沒有標示清楚先天心性跟後天心性，就是因爲沒有標示，所以我們要根據上下文來判斷：這句話談的是先天心性呢，還是後天心性呢？談先天心性我們就作先天心性解，談後天心性我們就作後天心性解，那是完全不同的兩種理解，其性質也是完全不同的。

具體地講，要如何理解先天心性與後天心性呢？從心上講，先天之心在佛家稱爲「般若」，後天之心在佛家稱爲「八識」[①]，簡稱爲「識」。從性上講，先天之性稱爲「形而上之性」，後天之性稱爲「形而下之性」。此外，還有一種劃分：後天之性稱爲「物性」，就是物質的屬性；先天之性稱爲「理性」，或者叫「性理」。「性」與「理」這兩個字誰在前誰在後都是一樣的，就是「性理」與「理性」的意思是一樣的。我們中國人最愛說「道理」，比如說，你這個人要講道理，不能不講道理。那個「講道理」的「理」就是性理，所以道理就是性理。

西方科學家所探索、研究出來的各種社會科學和自然科學的規律、法則，比如數學公式、物理定律等，那些理就叫「物理」。物理所探索的是物性，因此所有的物理通通屬於後天之性。而所有的道理、性理、理性，通通屬於先天之性。儒佛道都是緊扣著先天心性而立言、立教和修行的，但偶爾也涉及後天之心和後天之性。這就出現了一個問題：我們在閱讀佛家的經典、儒家的「四書五經」的時候，就要根據上下文來理解，此時它說的這個心是先天之心還是後天之心？這個性是先天之性還是後天之性？換而言之，它是形而上之心還是形而下之心？是形而上之性還是形而下之性？

總而言之，自然科學和社會科學所研究的萬事萬物的屬性、特徵，那個「性」統名曰「後天之性」，或者叫「物性」。這個「物」是廣義的，包括事情、生物等都叫「物」。那麼，儒佛道和生命科學所探索的「性」則是「先天之性」。先天之性是抽像的，因爲它是形而上的。形而上之性是不可以被儀器和肉眼觀測到的，那靠什麼來發現？靠智來發現。所以，這裡面又引申出一個「智」和「識」的問題，你是用後天的識還是用先天的智來認識事物？衹有先天的智才能發現先天心性，而後天的識衹能發現後天事物的心性，也就是後天心性。後天之心、後天之性，都衹能由後天的識來發現。

陽明是中國歷史上最後一個真正的聖人、最後一個真正的大儒。那麼，陽明的心學，毫無疑問，跟他之前所有大儒的學問一樣，都是緊扣著先天之心性而立言立教的。因此，陽明心學的「心」指的是良知之心，指的是道心，也就是「十六字心傳」——「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」所說的「道心」，而不是「人心」。那麼，道心指的就是先天心性中的心，人心指的就是後天心性中的心。學習中國文化、學習儒佛道，首要且貫穿始終的核心之事就是一定要分清道心和人心，一定要分清理性和物性，或者叫道性和物性，或者叫德性和物性，總之一定要分清這兩種性和這兩種心。這兩種性和心分不清，中國文化就會被混成一鍋粥，怎麼說都說不清。

陽明在龍場悟道以後，是非常清晰地彰顯了他的先天心性的。怎麼證明他彰顯了先天心性呢？就是他與陸九淵一樣，都證悟到了這句話：「四書五經」皆我註腳也。[②]這裡的「四書五經」可理解成是儒家經典的

① 所謂「八識」，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。

② 據《王陽明年譜》載，王陽明在龍場悟道後，「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。乃以默記《五經》之言證之，莫不脗合，因著

統稱，當然也包括《孝經》在內。就是他一看《孝經》，連連感嘆：「哎呀！裡面說的全部是我心性中的事物，裡面說的理全部是心理或性理，全部是先天心性中本含的真善美之理，也就是真善美的屬性、真善美的特徵、真善美的規定性。」——這些在儒家統名曰「理」，也就是「心理」或「性理」。所以說陽明彰顯了先天心性，這是沒有問題的。龍場悟道以後，他下半生的講學都是自覺、自然的——注意還有一個「自然」，他是既自覺又自然，不用刻意，自然地就做到了緊扣先天心性而立德、立功、立言、立教。唯有一次他失誤了，而且是很嚴重的失誤，這個失誤就是「花論」。

有一次，他跟朋友一起游會稽山（中國「五大鎮山」之一的「南鎮」，「五大鎮山」即東鎮沂山、南鎮會稽山、中鎮霍山、西鎮吳山、北鎮醫巫閭山）。朋友指著旁邊岩中的花問：「你天天說心外無物、心外無物，那麼此花在山中自開自落，它是在我心內還是在我心外？」他的朋友就提出了這樣一個問題，這叫「花問」，就是問此花是在心內還是在心外。陽明的回答是：「汝未看此花時，此花與汝心同歸於寂；汝來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」話說到這裡就畫了個句號，就不再說了。這個典故、公案就被收錄在陽明的《傳習錄》（下卷）[①]中，一直被傳誦到現在，現在還經常能夠在什麼「頭條」上啦、什麼「微信朋友圈」裡啦，看到人們對這句話的評論。

我很想說一句，全中國對這句話的評論沒有一個是正確的。我也怕打擊面太大，但事實就是如此。爲什麼沒有一個評論正確呢？因爲這句話就連陽明本人都說錯了。陽明犯了一個十分嚴重的錯誤，就是把後天之心與先天之心搞混了。「汝來看此花時」用的是什麼心在看？用的是後天的八識之心在看，用的是人心在看；「此花顏色一時明白起來」，這個「明白」也是後天之心的明白。總之，是人心在看，是人心在明白，它跟心外無物、明心見性一點關係都沒有，跟彰顯儒家的先天心性、彰顯儒家的良知一點關係都沒有。所以這個回答是極度錯誤的！

這裡，陽明用自己的矛戳破了自己的盾。陽明自龍場悟道後都能夠緊扣著先天心性立德、立功、立言、立教，他的生平傳記、《傳習錄》等都能夠有力地證明這一點。也就是他悟道後的大半生都是自覺、自發地緊扣著先天心性而立德、立功、立言、立教，唯有與朋友一起游會稽山的這一會兒，不知道出了什麼問題，這個歷史沒有詳細記載，我們也不便於瞎猜，反正這個時候陽明犯了一次錯誤。這算是智者千慮，也有一失吧，這個「花論」就是他的那「一失」，就是他犯的一個錯誤。他這樣回答，最大的問題就是自己打了自己的臉，自己推翻了自己所有的學問，所以這個回答是極其錯誤的！而且非常麻煩！它給後世帶來了繳繞和麻煩，那尚在其次，更主要的是他這個回答否定了自己的學問，即用後天之心取代了先天之心，用後天之性取代了先天之性，這是他犯的根本性錯誤。

陽明所說的「心外無物」的「心」指的是道心，「無物」指的是儒家沒有物，在正宗的儒者眼中是沒有物的。不僅是儒者眼中沒有物，而是儒佛道的聖人眼中都沒有物。我們前面一再強調過，這是涉及東方文化的世界觀、宇宙觀的一個根本問題，茲事體大，不可忽視。

我們現在一說到宇宙觀、世界觀，馬上想到的就是自然科學、天體物理學所帶來的那個宇宙觀，也就是建立在銀河系等基礎上的世界觀。但這個世界觀是自然科學的世界觀，不是儒家世界觀，不是道家世界觀，不是佛家世界觀。儒佛道雖然都有各自的世界觀，但它們有一個共同之處，就是認爲這個世界沒有物。也就是在釋迦牟尼的眼裡，在老子的眼裡，在孔子的眼裡，或者在周公、周文王、周武王的眼裡，乃至於再往前追溯，在堯舜禹的眼裡，這個世界都沒有物。既然這個世界沒有物，那我們看到的日月山河以及我們這個身體是什麼？前面已經明確地回答了，儒家認爲是德幻化出來的相，而且是臨時的相。這個世界上衹有善以及

《五經臆說》。」此外，王陽明在《送劉伯光》中有：「謾道六經皆註腳，還誰一語悟真機？」此句引用了陸九淵的話，《陸九淵集・語錄上》有：「學苟知本，六經皆我註腳。」參見〔明〕王陽明著，〔明〕謝廷傑輯刊：《王陽明全集》，中央編譯出版社 2014 年版，第 1064、674 頁。

① 參見〔明〕王陽明著，〔明〕謝廷傑輯刊：《王陽明全集》，中央編譯出版社 2014 年版，第 101—102 頁。

善缺席的惡，要麼是善呈現出來的臨時存在的相，要麼是善缺席以後的惡呈現出來的臨時的相。這就是儒家對這個世界、對物的定義。

什麼是「物」？所謂「物」，可以理解成是包括身體、日月山河、花草樹木等在內的世界萬物。那麼，包括身體、日月山河、花草樹木在內的世界萬物又是什麼？如果由孔子來回答這個問題，孔子說，它們都是善的臨時呈現。由於善的內涵十分豐富，所以這個世界就很豐富。而且這個世界呈現出來的日月山河、花草樹木看上去雖然很豐富，但實際上它只呈現了善的內涵的豐富性的億萬分之一，這衹是恆河沙之一粒、滄海之一粟而已。在我們普通人的肉眼中，這個世界已經豐富得異彩紛呈、目不暇接了——你看彩虹多麼美麗，你看花朵多麼艷麗，各有各的美，已經豐富得不得了了。但是聖人說：「這也叫豐富？這衹是滄海一粟而已，更多的內涵、更多的豐富性，你都沒看到呢。」所以，在前面第七章中曾子來了一句：夫孝，甚也！大也！（原句：「甚哉！孝之大也。」）「甚」就是深奧，「大」就是博大。整句意思就是，善之道又豐富又深奧呀！

這就是「心外無物」。在儒家，這個「心」是良知，也就是善。善呈現出了萬物，反過來說，就是萬物沒有一個越出善，萬物都在善裡，不在善外。因萬物都在善裡，不在善外，故叫「心外無物」。沒有一物在善外，包括惡都不在善外，惡衹是善臨時的缺席狀態。因此不能說在善外單獨生出了一個惡來，不是的，連惡也是善的另外一種呈現方式，所以它還在善內。總之，在儒家看來，是善呈現出了這個世界，包括我們的身心。在佛家看來，就是真呈現出了萬物，包括我們的身心。在道家看來，就是美呈現出了萬物，包括我們的身心。

那麼，真善美跟心性是什麼關係呢？我們在之前的講學中已經非常清楚地講過了。就善而言，全性是善，全善是性；全善是心，全心是善；善外無心性，心性外無善。就真而言也是如此，真外無心性，心性外無真；全心性爲真，全真爲心性。就美而言也是如此，全心性爲美，全美爲心性；心性外無美，美外無心性。這就是心性與真善美之間的關係：心性之外無真善美，真善美之外無心性；全體心性就是真善美，全體真善美就是心性。這就給出了終極回答。

陽明對這一點認識得十分清楚。不僅陽明認識得十分清楚，儒家、佛家、道家的先賢諸聖們的理解也都是十分清楚的。怎麼證明他們理解得十分清楚呢？就是他們的著作以及各種言行，都有力地證明了他們對心性內涵的認識是很清楚的。也就是說，他們是真正明心見性的人，他們是親自看見心性的，不是霧裡看花，更不是瞎猜，而是真真切切、清清楚楚、歷歷在目、如觀掌紋似地看見。因此這叫「明心」，這叫「見性」。什麼叫「明心」？「明」是明白，就像原來在黑暗中什麼都看不見，現在太陽照過來了，一下就清清楚楚、明明白白了一樣，徹底地明白了心的諸般內涵，這叫「明心」。什麼叫「見性」？「見」就是親自看見，而且看得真真切切、清清楚楚，就像看自己的面容一樣清楚地看到性的諸般內涵，這叫「見性」。合在一起就叫「明心見性」——「明」是內明，「見」是內見，就是徹底明白、徹底看清了內在的心性。

陽明在龍場悟道的時候，是真真切切明心見性了。但是，他明的是儒家的心，也就是善心，他名之曰「良知」，他明的不是佛家的真心，也不是道家的美心。他明的是儒家的善心，也就是道德之心，見的是儒家的德性，也就是道德之性，因此他是從儒家的角度明心見性的。所以各家的明心見性還略有差異，就是儒家有儒家式的明心見性，佛家有佛家式的明心見性，道家有道家式的明心見性。如果是從德入——從對道德的領悟和覺醒中進入心性，以揚善去惡的方式明心見性，就是儒家式的明心見性。如果是從真入——從對真理、真相的領悟和覺醒中進入心性，以破幻顯真的方式明心見性，這就是佛家式的明心見性。如果是從美入——從對美的領悟和覺醒中進入心性，這就是道家式的明心見性。

因此，儒佛道明的是同一個心，見的是同一個性，但是它們進入的角度、道路略有差異。就像同一個大廳可以由三個門進來，這三個門就分別稱爲儒、佛、道。但是儘管角度、道路不同，所進的大廳是同一個大廳，沒有第二個大廳，也沒有第三個大廳。所以衹有一個心性，沒有第二個心性，也沒有第三個心性。整個天地間就一個心性，但是進入這個心性的大門、道路、形式有三個，即真、善、美，所以我們可以從美入，或從善入，或從真入。我們儒家呢，毫無疑問，是從善入，是從良知之心進入，是從道心進入，而悟其心性。這個義理架構是非常清楚的，這個核心精神是非常清楚的。

但是陽明「晚節不保」，到了晚年的時候，這一爬山就爬出問題來了。估計陽明那一會兒累了，腦子有點糊塗，再被朋友三搞兩搞的，有點暈頭轉向，所以就說出了這句昏聵數百年的話：「汝未看此花時，此花與汝心同歸於寂；汝來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」以此來闡述「心外無物」。這完全是驢頭不對馬嘴，這完全是錯誤的！這個錯誤就一直延續到現在，大家都在討論心外無物與看花的問題，但其實看花與心外無物一點關係都沒有，它們是兩個問題。陽明這個錯誤十分明顯，我們作爲陽明的後學之輩，很想爲聖人諱，爲聖人隱，就是想掩蓋聖人的不足之處，但這個問題實在太明顯了，後果太嚴重了，故不能隱，必須拿出來討論。錯了就是錯了，聖人也有犯錯的時候，聖人犯錯了也不能隱。因爲這已經不是他個人的問題了，而是中華文化的問題，是整個儒家的大是大非的問題，茲事體大，不可含糊。如果這個事情僅僅限定於陽明個人範圍內，我們可以爲聖人隱，但這已經不是陽明的個人問題，而是民族文化、民族大義、儒家大義的問題，是大是大非的問題，是直接涉及眾生慧命的問題，是直接涉及道德覺醒與生命覺醒的問題。後學晚輩一旦被此公案所誤導，那麼很有可能貽誤終身，所以這個事情不可含糊。

那麼，陽明犯的錯誤是什麼？就是我們前面說的，他犯了混淆先天之心與後天之心的錯誤。「汝未看此花時，此花與汝心同歸於寂；汝來看此花時，則此花顏色一時明白起來」，此乃後天之心，此乃人心。而陽明本人所說的「心外無物」之「心」，是先天的良知之心，是善心，是心性。萬事萬物都是心性化現出來的，具體地說都是心性中的真善美化現出來的，所以沒有一個事物在真善美之外，這就叫「心外無物」。這一點，其實陽明十分清楚，百分之百地清楚，他講了一輩子學，都緊扣此根本義理而言。但不知道怎麼回事，到了晚年，有一天突然之間在山上看花時犯了這個錯誤，我也覺得這個事情很不可思議。他是自孟子之後，對心性看得最真切、最明白的人——注意我的措辭，我說的是「最」。不是說別的大儒看不見，但別的大儒只看清楚了百分之八十、百分之九十，還有那麼一二成模糊、含混。但陽明不是這樣的人，通過他的《傳習錄》及其他言行都能夠看出來，他是百分之百地把心性看明白了的人。

爲什麼陽明到了晚年會犯這種極爲低級的錯誤？這種低級的錯誤犯得跟當代的一些教授、專家們一樣，太不可思議了，弄得我百思不得其解。到現在我也沒有找出原因，估計永遠也找不出原因了吧。因爲關於當時的情況，沒有更詳細的記載，所以我們不知道當時他是不是生病了，或者是不是有別的什麼原因，或者說弟子記錄的時候沒有記錄完整，這倒也有可能，比如說他後面的話糾正了他前面的話，但是記錄者只記錄了他前面的話，忘了記錄他後面的話。總之，各種可能性都存在，我們現在無法揣測，揣測也是沒有意義的。所以這就成了一個五百年來最大的公案、最大的懸案。那麼，也許它還要一直再懸下去，但是我們就不要再繼續揣測了。我衹是告訴大家，這個公案裡陽明的話是極度錯誤的，而且這是一個非常嚴重的錯誤。

因爲我們講到了先天之心與後天之心、先天之性與後天之性的問題，所以就拿陽明的矛攻了一下陽明的盾，以警示後人不要犯陽明這樣的錯誤。連陽明都犯了混淆先天之心與後天之心這樣的錯誤，這對我們來說是一個重大的警示。我不知道自「五四」以後一直到現在，我們全中國人都搞不清先天之心與後天之心、先天之性與後天之性，是否是這個錯誤的「花論」產生的後果，這個我現在無法考證，故無法確定。我只知道自從「五四」以後，中國的文人就跌入了萬劫不復的萬丈深淵，就是把先天心性跟後天心性混淆了，眉毛鬍

子一把抓，或者說一鍋煮了，一直煮到現在，煮得顛三倒四、錯亂不堪。看這個趨勢，以後還會接著錯下去。所以我們趕緊出來澄清澄清，糾正糾正，挽救挽救。不敢說把所有人都挽救了，但挽救一個是一個吧。

好，我們再說回來。「父子之道，天性也」，此性是後天之性。爲什麼？因爲它來自 DNA，來自遺傳。所有的動物都有此天性，所以它是普遍存在的。再厲害、再凶殘的動物，如老虎、獅子、老鷹，乃至於蛇，就是很危險的眼鏡蛇，對自己的孩子都充滿了父母之愛、父母之關懷，都想保護孩子，甚至爲了孩子可以犧牲自己的性命。舉個例子，假設一隻老虎剛剛生下了幾只小虎崽，就遇到了敵對的動物，比如說什麼狗熊或者豹子來了，而且一來就是好幾頭，那麼這只母虎明知打不過那幾頭狗熊或豹子，但它甚至付出性命也要保護它的虎崽不受傷害。所有的動物都有這樣的天性：犧牲自己以保全、成就孩子。這種父母犧牲自己以成就孩子、保全孩子的天性，就是一種母愛或父愛，這種天性生下來就有，生下來就會。老虎不用教就會，老鷹不用教就會，衹要有了孩子，這種父愛、母愛的天性一下就被喚醒了、被激活了，自然就會做到寧願犧牲自己也要保全孩子的性命，也就是用自己的命換孩子的命。當然這是極端的情況，非極端的情況就是任勞任怨、辛辛苦苦地爲子女提供最大限度的食物保障和安全保障，提供孩子成長所需的一切，而且是毫不吝嗇地提供。這就是偉大的父愛、偉大的母愛。那麼人當然也是如此，無論家裡多窮，當父母的衹要生下孩子，就開始了犧牲自己以成就孩子的大愛：哪怕是最後一口吃的都要先給孩子吃，自己先餓著；哪怕是最後一件衣服都要先給孩子穿，自己先凍著。這都是偉大的父愛、偉大的母愛。但是這種偉大的父愛和母愛來自後天，它屬於後天之心、後天之性，不是來自先天。

因此，這種天性跟儒家所說的心性不完全是一回事，跟儒家所說的良知不完全是一回事。但是，我們可以通過後天心性進入先天心性。這就是儒家的善巧之處。儒家非常善於利用人的後天心性，因勢利導，提陞之、淨化之，使我們通過後天心性呈現先天心性。

而佛道兩家是迴避後天心性的，甚至以父母爲累，以家室爲累。什麼叫「以父母爲累，以家室爲累」？比如，你想出家學佛或學道，那不管父母多麼愛你都是個纍贅，甚至他們越愛你，你越覺得是個包袱，而且你把愛父母也看成包袱，爲啥？因爲你越愛父母，就越捨不得離開父母，就越捨不得離開家庭，這樣你怎麼能夠出家修行呢？出家修行的第一件事情就是出家，先出家才能修行呀。出家修行、出家修行嘛，「出家」兩個字在前，「修行」兩個字在後，也就是出家爲因，修行爲果，因此第一件事情就是你得出家。那麼出家的前提是你得斬斷與家庭的關係，斬斷與生你養你的父母和相親相愛的兄弟姐妹的關係，斬斷與社會的關係，而且要勇敢地斬斷，再來到山林中，誰都不認識，坐在那裡開始打坐修行。你越愛父母，你跟父母的感情越深，你就越難以斬斷家庭關係，你就越是不能夠出家修行。

所以在佛道兩家，如果你愛父母，這叫「情根未斷」。情根未斷，你就無法出家修道。在這一點上，儒家與佛道兩家是水火不容的——有我沒你，有你沒我，就叫「水火不容」。就是因爲這一點，朱熹、二程、陽明等大儒，一再批判佛道兩家遺棄人倫，認爲這是佛道兩家與儒家之本質差別。這個判斷是對的，他們抓住了問題的根本。儒者是順民情而成就之，順天性而成就之。儘管這個天性指的是後天之天性，但它在儒家那裡得到了肯定和善巧利導：先是肯定之，再在肯定的基礎上，善巧利導以提陞之、純化之、成就之。通俗地說，即就著家庭而成聖，就著國家而成聖，就著百業而成聖，而不是像佛道兩家那樣，斬斷家庭、斬斷百業、斬斷國家而成佛、成道。

「父子之道，天性也」，這首先是一個肯定，就是儒家肯定了父子之情；佛道則是否定之。一個肯定，一個否定，就判開了儒佛之別。儒與佛就是在肯定父子之情還是否定父子之情這一點上，來進行區分的。佛家是否定、斬斷父子之情、母女之情，斬斷自己與父母、兄弟姐妹的牽連，也就是斷情根。斷了情根之後，一個人再去出家修行。儒家正好相反，不斬斷自己與父母的親情、與兄弟姐妹的親情、與生我養我這片熱土

的鄉情，不僅不斬斷之，還強化之、提陞之、純潔之，在這個基礎上實現成聖，實現生命的覺醒與解脫。因此在對父子之道是肯定還是否定上，茲事體大，不可不辨。

「父子之道，天性也，君臣之義也。」意思就是，父子之間的父慈子孝是合乎天性的，其中也蘊涵有君禮臣忠之義，就是君禮臣忠也是合乎天性的，也是天經地義的。就像老虎在生下小虎的那一瞬間，熊虎和雌虎就被激活了父愛和母愛，就像我們的父母在生下我們的那一瞬間，就被激活了父愛和母愛——父親被激活了父愛、母親被喚醒了母愛，而且這個愛是非常偉大的，那麼君臣之間與父子之間一樣，也有一種天然的深厚的情感。就像子女對父母有一種天然的情感一樣，我們對生我們養我們的這片土地、這個國家、這個民族，也是有一種天然的情感的，這種天然的情感非常類似於父子之間、母女之間的這種親情，都是天然產生的。儒家對這種天然產生的情感，也就是我們對自己的民族、對自己的國家、對生自己養自己的這片熱土、這片山河的那種天然的愛，是給予正面肯定的，在肯定的基礎上再提陞之、發展之、純潔之。

它具體就表現爲「君臣之義」。這個「臣」是廣義的「臣」，就是「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」的「臣」。什麼叫「莫非王臣」呢？就是我們生在這片國土上，天然就是這片國土的臣民。那麼我們對於自己的國君，也就是這個國家的管理者、維護者，也有一種天然的感恩和愛戴。當然這個國家的管理者、維護者不是指暴君，而是指那種誠心誠意爲國家服務、以身許國以及晝夜不停地以身攝國的明君。作爲君王，衹要活著一天，他就無論如何要維持自己的國家國泰民安，這叫「以身許國」「以身攝國」。對於這樣誠心誠意地爲國家服務、愛民如子的國君，作爲臣民的我們，對他是有一種天然的感恩和愛戴的，就像我們天然地對父母有一種感恩和愛戴一樣。這就叫「君臣之義也」。君臣之間的關係也是帶有某種天然的性質的，因爲國君誠心誠意地愛我們，他愛民如子，所以我們天然地如愛父親一樣地愛國君。

「父子之道，天性也，君臣之義也。」這句話有點倒裝的意思，讀起來有點繞口，應該是這樣說：「父子之道，君臣之義，天性也。」這樣就更通順一點。就是父子、君臣這兩種關係，都帶有與生俱來的、天然的性質，所以叫「天性」。但是這個與生俱來的天性是後天的心性，不是先天的心性。像父子之情，它是暗藏於 DNA 中的，而衹要是來自 DNA 的，都屬於後天之性。無論是動物 DNA 還是植物 DNA，衹要是來自 DNA 的，也就是來自遺傳的屬性，都屬於後天之性。

後天之性又可以分爲兩類：一類是狹義的，一類是廣義的。什麼叫「狹義的後天之性」？你的成長環境、你的家庭、你的父母、你的受教育程度，慢慢地就塑造出你有別於他人的個性。這種個性是後天塑造出來的，是因爲你不同的教育、不同的性別、不同的成長環境、不同的家庭、不同的遭遇際遇，而慢慢地塑造出來的一種衹有你才有的性格，這種性格叫「個性」。這種個性是後天的，而且只與你有關，與別人無關，就是說它只屬於你個人的，不屬於別人的。那麼這種後天之性就是狹義的後天之性。

什麼叫「廣義的後天之性」？遺傳特性、民族特性、地域特性都屬於廣義的後天之性。就以遺傳特性爲例，黑人也是人，黃種人也是人，但是由於黑人的 DNA 跟黃種人的 DNA 略有差異，所以黑人就有一些特性是黃種人所沒有的。其中有一個特性是黑人特別善跑，就是擅長跑步。衹要是個黑人，特別是男性黑人，就特別善跑，就是他跑起步來似乎不知疲倦，就這麼跑，就這麼跑。但是黃種人做不到，黃種人跑一會兒就氣喘吁吁了，就跑不動了。不是一個黃種人、兩個黃種人這樣，而是所有的黃種人都有這個共性：不善跑。雖然我們不善跑，但我們有一個黑人所沒有的特性：善蹲（dūn）。黃種人善蹲，就是說黃種人可以在那裡一蹲蹲半天都沒事，這點黑人、白人都做不到，他們蹲不下去，一蹲就前搖後擺的，馬上就要站起來或者是坐下去，總之他們不能蹲。

但黃種人可以一蹲蹲半天，像我們的西北人就更是有這個特點。西北人吃飯不喜歡坐著吃，就喜歡蹲著吃——陝西有「八大怪」[①]，其中一怪就叫「板凳不坐蹲起來」，他家裡明明有板凳，但是他不坐，吃飯的時候就端著飯碗到牆根底下圪蹴（gē jiù）著吃，也就是蹲著吃飯。如果有個樹樁，或有個石檯子，他就蹲在那個樹樁、石檯子上把飯吃了。明明旁邊有板凳，他就不愛坐，爲什麼？坐著吃飯多不舒服呀，蹲著吃飯才舒服。飯吃完了，兩個老漢拿上煙袋點著煙，一邊吸著煙袋，一邊聊著天，一聊就是半天，也都是在那兒蹲著聊的。這就是我們黃種人的特點——善蹲。黑人、白人都不善蹲，他們蹲不住。這就是種族特性，不同種族、不同膚色的人，其特性是不同的。

那麼，黑人善跑、善奔，善到什麼程度呢？比如，一個黑人看到前面有一頭鹿，他要狩獵這頭鹿的話，就可以追著鹿一直跑，直到把鹿給跑死爲止[②]。因爲鹿是一種很警覺的動物，一看這個狩獵的黑人來了，它馬上就奔跑開來，但跑就讓它跑，沒事，他就跟著鹿一起跑，他能夠一跑跑幾個小時，硬生生地把這頭鹿給累死了。哇——他就是這麼厲害，鹿都跑不過他，就是四條腿都跑不過兩條腿。他就跟在鹿的後面不緊不慢地跑，兩三個小時下來，甚至能達到四五個小時，硬生生地把鹿給累得癱倒在那裡，然後他就把鹿背回去了，他就是如此善跑。我們黃種人肯定做不到這樣，你攆個兔子試試，你根本攆不上，才一會兒工夫，你肯定就累得氣喘吁吁，兔子早就跑得沒蹤影了，更不要說讓你去追那個鹿了。鹿比兔子更善跑，因爲鹿比兔子腿長、腿部肌肉發達、體型也大，所以更善跑，我們根本攆不著。

那麼黃種人善蹲，黑種人善跑，這個特性不是一個人、兩個人的個性，而是所有的黃種人都善蹲，所有的黑種人都善跑，它是某種共同膚色之人的一個共性。不管善蹲也好，善跑也好，這都是廣義上的後天之性。

總之，後天之性可細分爲狹義的後天之性——衹有我有而別人沒有的這種個性，以及廣義的後天之性——所有黑種人都有或所有黃種人都有的這種共性。廣義的後天之性還包括民族特性、地域特性。像東北人愛喝酒、豪爽，以及江浙人婉約、溫柔等等，這些都是帶有地域性質的共同特點，這種特點不是某一個人獨有，而是這一片地域的人都有，這也屬於廣義的後天之性。就是你衹要生在這個地方，受到了這個地方文化習俗的影響，你就有了這樣的特性。這是受後天的影響而形成的特性，當然就屬於後天之性。這種後天之性又不是某一個人所獨有，而是這片地域的人所共有，因此就屬於廣義的後天之性。所以說，後天之性分爲狹義和廣義這兩類。好，我們再往下學習。

「父母生之，續莫大焉；君親臨之，厚莫重（zhòng）焉。」

「父母生之，續莫大焉」，「續」在這裡作接續、傳承、繼承講，就是子女對父母、對宗族的一種繼承，包括遺傳也是一種繼承。很多家族特性、特點，都是從 DNA 中繼承而來，或者是從後天家庭中學習而來，無論是 DNA 的繼承還是後天家庭的學習，都叫「繼承」。整句意思是，父母生育子女，沒有什麼比接續、傳承、繼承更重大的了。

「君親臨之，厚莫重焉」，「親」有兩種解釋：一種解釋爲親人，主要是父親；一種解釋爲親自。「親」若取第一種解釋，則整句意思爲：父親對兒子既有著猶似國君的威嚴，又有著血脈的親情，在人倫關係中，沒有比這更厚重的了。[③]「親」若取第二種解釋，則「君親臨之」的意思就是君王的親自關懷。但這裡不是指君王親自來到你家裡對你進行關懷，而是指他的關懷傳到你家裡了，也就是君王把他對國民的熱愛和關懷——無論是精神性的關懷還是物質性的關懷，傳到了每一個家庭乃至每一個人那裡，這就叫「君親臨之」。

---

① 具體指：老婆帕帕頭上戴，家家房子半邊蓋。板凳不坐蹲起來，麵條寬得像褲帶。鍋盔大得賽鍋蓋，油潑辣子一道菜。秦腔大戲吼起來，姑娘一般不對外。

② 2012 年開播的紀錄片《致命追逐》，就記錄了非洲喀拉哈里沙漠一個 72 斤的獵人（此爲布希曼人，亦稱「桑人」），靠長跑追逐獵物，活活把 344 斤的羚羊累死的真實故事。

③ 參見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 48、52 頁。

那麼「厚莫重焉」，意思就是這一份恩情是很厚重的。這個「厚莫重焉」也有兩層含義：第一，一個熱愛我們的君王，他給我們的關愛是很厚重的；第二，我們要感受到君王的厚愛，並給予感恩。不可以說無論君王給了我們多少厚愛，我們都覺得不過如此，而沒有感恩之心。我們要理解君恩之厚，要懂得感恩，因爲這個恩德很厚，不是我們所想像的那樣薄。當然，這個厚與薄，既有客觀的角度，也有主觀的角度。從客觀的角度講，物質財富方面的賜予是可以量化的，是存在厚與薄之別的，比如，七錢銀子當然比七兩銀子要薄。從主觀的角度講，這不是物質上的厚與薄，而是情感上的厚與薄，就是我們能不能感受到君王對我們的關懷是很難得的、很厚重的？不能說，君王給我們再多的福利和關懷，我們都覺得不過如此啦，沒感覺到有什麼，這就是我們的問題了。就是我們要有感恩之心，無論君王給我們多少福利、關懷，都要能夠體會到背後那濃濃的厚重的恩情，不要做一個麻木不仁、貪得無度之人。

「君親臨之，厚莫重焉」，就是我們要當一個有教養、有品德的臣民，哪怕來自君王的關懷不是太多，我們都要很敏銳地捕捉到他的恩情厚意，而給予感恩。

「故不愛其親而愛他人者，謂之悖（bèi）德；不敬其親而敬他人者，謂之悖（bèi）禮。」

「故不愛其親而愛他人者，謂之悖德」：如果一個人連自己的父母都不愛，而又到處聲稱他愛別人的父母，那麼這是違背德性規律的，意思就是這是不可能的，這一定是撒謊，一定是假的、不成立的。「悖德」的反面是合德。如果一個人很愛自己的父母，同時也愛別人的父母，這纔順理成章，這纔合德，也就是這纔合乎情理、合乎良知之理，不然它是不合理、不合德的。

「不敬其親而敬他人者，謂之悖禮」：如果一個人連自己的父母都沒有一點點尊敬，而又到處聲稱尊敬別人的父母、尊敬天下人的父母，那麼這是違背禮義的，這是不可能的、不成立的。

「以順則逆，民無則焉；不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。」

「以順則逆，民無則焉」：「則」是遵守的意思。此句意思是，如果教化民眾不是順民之天性，而是逆民之天性，這樣人民就無法遵守了。什麼天性呢？敬愛自己父母的人才能敬愛別人的父母，這就是人的天性。如果我們教化民眾不要敬愛自己的父母，只去敬愛別人的父母，這就沒有順從人的天性，而是違背了人的天性，這是不可以的。這就是把順和逆搞反了：把順當逆，把逆當順；把不應該的事情當應該的事情，把應該的事情當不應該的事情。因爲你這個教化明顯地違背了人的天性，民眾當然就無法遵守了。就是說，一個聖人是不會做這樣愚蠢和無智的事情的。

儒家就用這一點來攻擊佛道兩家，說佛道悖離天理、悖離天性。爲什麼呢？因爲佛道兩家都要求人出家，就是不要自己的父母，拋棄自己的父母，拋棄自己的故土，去追求成就。在儒家看來，這是在扼殺人的天性，不是順從人的天性，而扼殺人的天性是不可能獲得成就的，至少不可能獲得儒家規模和次第下的倫理覺醒和道德覺醒。儒家認爲，如果不走通過倫理覺醒來實現道德覺醒、通過道德覺醒來實現生命覺醒這個修行路向和修行次第，是不可能獲得成就的。但是，儒家忘了一點，佛道兩家有自己的修行路向和次第。佛家說：「我本來就沒打算通過道德覺醒獲得生命覺醒啊。你儒家說，要是拋棄家庭，拋棄故土，遠離人群，一個人出家當和尚，就甭想指望通過倫理覺醒、道德覺醒實現生命覺醒，這是不可能的。你說得太對了，我就沒打算走這一條路，我走的是另外一條路，是你儒家所不知道的路，而且這是個秘密，我不告訴你。」道家也是這樣認爲的。佛道兩家就嘲笑儒家：「你就知道倫理覺醒、道德覺醒、生命覺醒，除了這條路，你還知道別的路嗎？」儒家說：「還有別的路嗎？」佛道兩家說：「有啊！」儒家問：「那別的路在哪兒？」「這條路

在樹林裡，在山洞裡，就不告訴你。你想學呀？想學就跟我出家呀。你又不出家，又想學，我當然不教你，這是秘密，你不出家我就不能傳給你。」

這就是儒佛道各自的態度，因爲態度不同，所以他們相互嘲笑。儒家說：「拋開父母、拋開家庭、拋開故土，你斷然成就不了。」佛道說：「我們有一個秘密成就方法，就是不告訴你，誰說我們成就不了的？」事實也證明佛家、道家大師輩出，證明佛家、道家有離開家庭而成就的道路，這是一條儒家不知道的道路。儒家眼裡只知倫理覺醒、道德覺醒、生命覺醒這條路，只知就著「修齊治平」而成就這條路，除了這條路，儒家想都沒想過還有別的路，做夢都沒有夢過還有別的路。佛家說：「喜馬拉雅山那邊還有一條路，印度文化還給我們指明了一條路。」佛家這條路跟儒家給出的路是不一樣的。所以儒佛道各有自己的立場和觀點。

在儒家看來，通向覺醒和解脫是沒有第二條路可走的，儒家也不相信有第二條路，也沒有興趣去尋找第二條路。儒家只知道唯一的一條路，這一條路就是從倫理覺醒、道德覺醒到生命覺醒。就著家國天下，就著父子，就著君臣而成就的這條路，叫作「孝道之路」，或「良知之路」，儒家只知道這一條路。所以，你跟儒家說還有另外一條路是沒有意義的，爲什麼？第一，他們不知道；第二，沒興趣；第三，不想探索；第四，堅決否定，堅決不承認除此之外還有另外的道。在他們看來，通過倫理覺醒、道德覺醒以實現生命覺醒，這是大中至正之道，除此之外都是崎嶇小道，都是不值一提、不值一顧的小道。當然這是儒家的觀點。佛家不承認自己是崎嶇小道，人家也是大道，只不過人家的大道是印度的高速公路。儒家的大道是中國的高速公路，但你不能用中國的高速公路去否定人家印度的高速公路，彼此是需要相互尊重的。印度有印度通向解脫的高速公路，此即佛家指示的道路；中國有中國通向解脫的高速公路，此即儒家指示的道路。

我們再說回來。「以順則逆，民無則焉」，如果我們亂教化一通，違背人的天性，具體而言，就是違背君臣之義、父子之道，那麼人民就亂套了，人民的思想就混亂了，人民就無所適從了。「民無則焉」就是人民無所適從，無所適從就產生混亂。

我們現在這個時代就是典型的「民無則焉」，就是各種歪理邪說，各種亂七八糟、顛三倒四的思想學說甚囂塵上，弄得普通老百姓無所適從。現在獲得信息的渠道太多、速度太快，一天到晚從四面八方傳來各種消息、思想和觀點。所以，這個時代中國人的大腦，是中國有史以來最混亂、最顛倒、最無所適從的，因爲各種思想甚囂塵上，我們根本不知道誰家是對的、誰家是錯的，不知道誰家說的有道理、誰家說的沒道理。表面上一看好像都有道理，但是，它到底是真的有道理呢？還是假的有道理呢？哎呀，把人弄得亂七八糟，根本搞不清楚。所以，當代是有知識無學問，有觀點無主見，這是我們這個時代的特點。

當代的觀點滿天飛，但是有觀點無主見，就是具體落實到現實中，我們都是無主見的人。這一段時間被這個思想或觀點引導著走，走著走著，發現啥也不是，就放棄了；過了一段時間，又有一個什麼新的思想或觀點冒出來，又去追，追了半天，發現還是啥也不是，又放棄了；……這樣幾十年下來，就像猴子掰玉米一樣，掰一個扔一個、掰一個扔一個，掰到最後，兩手空空，才反應過來：「誒，我不是忙乎了一輩子嗎？這個玉米呢？」玉米都被我們丟掉了：我們天天都很忙，天天去聽課，天天去追星——這兩年追這個「星」，再過兩年又追那個「星」，追到最後，一個「星」都沒留下，一個思想都沒留下，非常像猴子掰玉米，掰到最後兩手空空，到那個時候，才發現自己老了，即將死去了，沒人管了。這就是我們這個時代的現狀，好像學了一肚子的東西，其實又什麼都沒有留下，所以叫「有知識無學問」「有觀點無主見」。

爲什麼會這樣呢？就是他們沒有搞清楚這一輩子到底要幹什麼，只是隨波逐流，一味跟著社會熱點走。這樣的人是又可氣又可憐又可恨，而且是非常可氣，非常可憐，更加可恨。可恨就可恨在他什麼東西都不過一下自己的腦子，沒有自己的主見，就被社會各種風氣、各種潮流帶著走，對各種歪理邪說根本不去詳加甄別。就像 20 世紀 90 年代的時候，「法輪功」曾經到處流行。在 1999 年「法輪功」被定爲邪教之前，我就

接觸過不少「法輪功」的信徒，當時我就明確告訴他們，「法輪功」的觀點荒謬至極！「法輪功」不是打著佛家的旗號騙人嗎？他們說「法輪」兩個字就是佛家的專用術語，所以它是佛家功夫。我說，這不是佛家功夫，佛家裡面沒有這樣的功夫，這完全是歪理邪說。他們不是叫「法輪功」嘛，但是他們連「法輪」這兩個字都說錯了，錯在哪裡呢？他們說，在我們肚子裡面有一個輪子，這個輪子就叫「法輪」，又因爲它在肚裡裡面轉，所以叫「轉法輪」。我說，此說大謬也！佛家說的「法輪」不是一個什麼輪子，佛家說的法輪是什麼東西呢？來自佛陀的教導和教化名曰「法輪」。所以說不用冒號說話就是耍流氓。這個李洪志就是一個典型的不用冒號說話的人，他光使用這個詞而不給這個詞下定義，弄得非常混亂。

佛家有一個術語叫「法輪常轉」，它是什麼意思呢？意思是希望佛陀的教導永遠永遠地傳承下去，就是別轉著轉著，佛陀的教導就斷掉、消失嘍，那就叫「法輪不轉」了。法輪不轉當然是全人類的損失和悲哀，我們當然希望法輪常轉，希望佛陀的教導一代一代、一代一代地傳承下去。所以「法輪常轉」不是說有個輪子在我們肚子裡轉，它指的是佛陀的教導一代一代延續不絕。這兩個意思差別多大呀！一個是一代一代延續不止，一個是在肚子裡使勁轉，這哪對哪呀！這簡直用「驢頭不對馬嘴」都不足以形容其荒謬性，這完全是「驢頭不對豬嘴」，荒謬至極！

我說，你們看一看佛經好不好？「法輪」和「法輪常轉」這兩個詞是佛家入門級的名詞術語、基本用語，你們衹要入個門，隨便從哪個寺廟裡找一本佛經來看，裡面就有關於「法輪」和「法輪常轉」的解釋，就糾正了你們對「法輪」兩個字的謬知謬見。你們爲什麼一本佛經都不讀呢？你們又聲稱自己來自佛家，卻連佛家的一本經典都不讀，騙死你們活該！誰讓你們不學習的？誰讓你們不思考的？要換作是我，情況就完全不同，你們要是說這個東西來自佛家，我馬上就會追到源頭——我會找幾本佛經來閱讀，看看你們到底是不是來自佛家，看看你們是怎麼來自佛家的。既然要學習，我肯定地、自然地就會去追其源頭，正本清源，這都不用說，我是一定會這麼做的。我說，你們爲什麼不這麼做？你們自己號稱學「法輪功」學了五年、十年了，但是五年、十年時間內，你們連一本佛經都不摸一下，這正常嗎？當然不正常呀！你們爲什麼不好好思考思考它裡面那些基本觀念的意思，比如「法輪」「法輪常轉」等等？你們爲什麼不去探究一番？

我拿這個事情來舉例，就是想說，當代好多人都是浮在表面，別人說什麼，他們都從不探究、從不思考、從不反省、從不追根溯源，別人說什麼他們就信什麼。這說到底就是因爲大家從不看書所致，你們不知道不看書的危害有多大呀！用我們的話說，就是永遠不要信任一個不看書的人，一個不看書而又自稱自己思想深刻的人，用前面《孝經》的那句話說就是「未之有也」，就不存在這樣的人。少唬我，一個從不看書，視書如有殺父之仇的人，又號稱自己思想深刻、見解獨特，他就吹吧！但是很多人還就信了，不知道你們爲什麼就信了！一個學富五車的人，說他有點深刻的思想，還情有可原，還值得信任。一個從不看書的人，他聲稱自己思想深刻，你們怎麼就信了呢？證明你們也不看書。但凡你們看過點書，怎麼可能信這樣的人說的這樣的話呢？你們把《孝經》看一看也行啊，但凡把《孝經》看完了，你們就不會再相信一個一輩子都沒看過兩本書的人，居然思想深刻的事情了。這是斷然不可能的事情！

我們這個時代，教育極大地得到了普及，我們現在受教育的比例、程度和時間，是中國有史以來最大、最高、最長的時代。但是我們這個時代又是中國有史以來最不愛讀書的時代。這兩件貌似衝突、貌似矛盾的事情，就是這麼古怪地同時存在著。就拿時間來說，我們現在受教育的時間是有史以來最長的。在古代，能夠在私塾里正兒八經地（其他什麼事都不做，純粹就是一個學生）讀上五年以上的書的人是非常非常少的，大部分讀書人都是上不了五年學的。而我們現在是學多少年？從三歲就開始上幼兒園了，一直到二十三四歲才大學畢業，如果再上個碩士、博士，三弄兩弄的都要到三十歲才能畢業，也就是從三歲到三十歲左右，有差不多二十七年都在接受教育。二十七年啊，而古人少有在書院裡待夠五年的，也就是上過五年的學的。也

就是說，我們現在上學的時間、當學生的時間，遠遠多於過去的任何一個時代。我們現在在學校裡所讀的書的品種、範圍也比過去多得多。過去在書院中學的就是「四書五經」，就這麼點東西，學完就沒了。而現在呢，數理化史地生什麼都要學，還有那個最令人討厭的英語，我們得天天背課文，天天背單詞，背得直想罵人。哎呀，總之要學很多很多東西。也就是說，我們現在學的內容有自然科學、有社會科學，有文科、有理科，有數理化、有史地生、有文史哲，品種好豐富！好像我們這個時代應該是最有文化的時代。錯！大學一畢業，我們到死絕不再摸書。誰要跟我們談書，我們就跟他拚命。一畢業絕不再摸書了，絕不進行任何閱讀了，連個雜誌都討厭讀，什麼都不喜歡讀。所以，我們這個時代是受教育時間最長的時代，又是最不愛讀書的時代，這就是我們的現狀。

因爲不讀書，所以什麼都不懂。讀書使人明理嘛，不讀書怎麼能明理？道理不明，就容易被別人牽著鼻子走，因此各種歪理邪說都有市場。我們這個時代是歪理邪說最有市場的時代，根本原因是我們這個時代的普通民眾、老百姓是最無鑒別能力的，導致各種歪理邪說盛行。總結爲一句話，就是在這個時代，衹要你敢說，就有人敢信。哪怕你說得簡直就是驢頭不對馬嘴，前後矛盾，邏輯不通，但衹要你無恥地敢說、不要臉地就這麼往外說，儘管連你自己都知道自己邏輯不通，都知道自己在胡說八道，但是衹要你敢說，就有人敢信。哪怕你說的道理連三歲孩子都應該能甄別出是假的，但事實上，就是連八十老翁都看不出你有問題。那很明顯就是上下文都不對，很明顯就是在胡說八道，根本都不需要深厚的文史哲知識，衹需要普通的知識就能很清楚地看出這個人是個騙子、這個人在胡說八道，但是連七八十歲的人都烏泱烏泱地跟著他去學。因此我們這個時代是歪理邪說最有市場的時代，根本原因是這個時代所有人不思考、不甄別、不反省，於是就隨波逐流，遇什麼信什麼，遇什麼追什麼。這就是我們這個時代的特點。

因此，我們這個時代就是典型的「民無則焉」的時代，就是人民都不知道守什麼了，信仰崩塌了，主義消失了，精神真空了，大腦就被各種歪理邪說搶佔了。我們之前不是說過嘛，人的大腦呀，就像一塊田地，不長莊稼必長野草。反正它總是要長一點什麼：要麼你把這一塊田地深度耕種，讓它長出很好的莊稼；要麼你把這一塊田地撂荒，野草就會瘋長。就是這一塊田地，要麼長莊稼，要麼長野草，衹有這兩種情況，不會有別的情況發生。而我們這個時代呢，長莊稼的大腦沒幾個，幾乎所有的大腦、心地都被撂荒了，撂荒了以後當然就是野草瘋長了。因此，我們這個時代絕大多數人滿腦子一堆野草、一堆荊棘，什麼莊稼都沒有，就是茂盛地長著雜草，這是我們這個時代的悲哀。

不要以爲你們的腦袋沒有長雜草，我說的就是你們，你們不要以爲自己比別人聰明，以爲可能自己沒有長雜草吧。不是的，我說的就是在座的每一個人。你們大腦中都是一堆雜草，而不是莊稼，這是很麻煩的。也不光衹有你們，現在社會上滿大街都是這樣的人——心裡面沒有主心骨，腦袋都不是良田，都是雜草叢生的地方。原因就是我們的信仰崩塌了，我們的追求消失了，我們的主義隱沒了，我們的精神沒有主心骨了。由於沒有了方向，沒有了主心骨，所以精神就混亂了。

我們這個時代，民眾的思想、精神，是中國自有國家以來最爲混亂、最爲顛倒錯亂的，這個時代是三觀最爲不正的時代。我們生在這個時代是很悲哀的，非常非常悲哀！我們生活在這個時代，想不受污染是不可能的。就相當於我們處在一個染缸裡，但又不想被染料所污染，那是絕對不可能的，不染紅則染白，不染綠則染青，我們總是要被染上點什麼東西。我們不可能一輩子在人群中生活，卻沒有受到任何污染，衹是看我們受到的污染是多是少而已。有甄別能力、思考能力的人受到的污染就少一點，喪失甄別能力、思考能力的人受到的污染就多一點，多多少少都會受到污染。這些污染都是我們洗脫不了的污點，都是我們墮落的源頭。所以這個時代，每個人都非常需要提陞自己的精神品質、提高自己的甄別能力、思考能力，不然，我們一生都會活不好的，我們會被各種歪理邪說牽著鼻子走，浪費光陰、浪費金錢，更重要的是浪費寶貴的生命。生

命一旦被浪費了，就很難再找回來了，這是很麻煩的，在過去這叫「斷人慧命」。現在這些歪理邪說全部在斷人慧命，混淆視聽。具體事例就太多了，舉不勝舉。這些惑亂天下、惑亂人思想的歪理邪說，簡直滿大街都是，特別多特別多。此外，還有很多無名無姓的人，編造了各種謊言在社會上、網絡上流傳著。這就是「民無則焉」。

「不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。」意思就是，如果我們偏離了善，無論個人還是整個社會偏離了善，不再把善作爲我們的核心和目標，而去與歪理邪說同流合污，而去實施違反道德禮義的惡行，那麼整個人生、整個社會就很麻煩了。孔子這裡使用的是「凶德」這個詞來形容，就是說這樣會導致災禍的。因此，即使這些歪理邪說一時得逞，得以在社會上暢行無阻，在人們大腦中盤踞著主要位置，那也是君子所遠離的、所鄙棄的，就是說君子不會跟著歪風邪氣走。

但問題是我們現在這個時代很少有這樣的具甄別能力的君子了，很少有人能夠守德如玉，能夠堅持德行。這裡的教導是「君子不貴也」，就是如果是一個君子，如果是一個追隨聖賢的人，無論身邊是什麼樣的一個混亂的環境，都要能守住自己的心性和目標，而不同流合污，不被社會上的歪理邪說所污染和牽著鼻子走，能夠始終守住本心、守住本意而不失。

「君子則不然，言思可道，行（xíng）思可樂（lè），德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度（dù），以臨其民。」

「君子則不然」，一個真正的君子是什麼樣子的呢？「則不然」，就是不違反道德禮義，不隨波逐流，不跟著社會熱點跑，不與歪理邪說同流合污。那麼一個君子應該有什麼樣的風範呢？主要有下面幾點。

第一，「言思可道」。普通的理解是，君子說話要考慮到能爲人所稱道。這裡還有另一種更深的理解，「言」和「思」分別指語言和思維，「言」是思維的外化，「思」是語言的內化，總之一個是外化一個是內化。「道」就是軌道、方向。「言思可道」，就是一個君子無論是說話還是思維都要在道上，都不偏離正道。那麼，儒家之道默認爲是通過道德覺醒來實現生命覺醒的孝道，因此一個君子無論是外在的語言還是內在的思維，都要時刻不偏離孝道，不偏離良知之道，這就叫「言思可道」。「可道」就是守道，就是語言和思維要時刻能守住道，要時刻在道上，而不是亂七八糟地不在道上。

第二，「行思可樂」。普通的理解是，君子的行爲要考慮到能夠給他人帶來愉悅、快樂。更深層的理解是，「樂」指的是君子樂道。什麼叫「君子樂道」呢？就是君子的快樂只來源於道。也就是說，衹有道能夠給他帶來快樂，其他的東西他都不認爲能夠帶來什麼快樂。這纔是儒家對「樂」的真正的理解和追求。

佛家也有這樣的觀點，一個學佛的人，一個修佛的人，一個真正懂佛的人，在他眼裡，每天從早到晚就得讀佛經，這纔是最快樂的。每天衹要讀了佛經，他就感到無比快樂。如果哪一天不讀佛經了，讀的是一些地攤小書、亂七八糟的書，他就覺得沒有任何快樂。這是佛家式的「樂」。

因此君子對樂有其獨特的理解，君子之樂跟我們普通人之樂是不一樣的。普通人是穿件好衣服就快樂，吃個好吃的東西就快樂，這是普通人的快樂。君子之樂不是這樣的，君子只樂於道，所以叫「樂道」。就是這一天他踐行了孝道，這一天他彰顯了良知，這一天他不離道德覺醒，進一步地喚醒了他的道德，他認爲這是無比快樂的事情。他無論是幫著自己喚醒道德，還是幫著別人喚醒道德，總之他做的都是正確的事情，做的都是喚醒道德的事情、踐行道德的事情，這纔是他最快樂的事情。如果不做這些事情，而是去打麻將，他就悶悶不樂。普通人會認爲打麻將很快樂，但身爲一個君子，他斷然不會從打麻將中獲得任何快樂。如果是一個君子來看待打麻將這件事，他會說，何樂之有？不就是一個麻將牌，玩來玩去，何樂之有？此乃小人之樂，真正的君子怎麼能喜歡如此低級的趣味和快樂呢？這是一種低級的趣味，是一種低級的快樂，乃君子所

不爲也，君子之樂自有其樂也。君子自有其樂是什麼樂？就是君子有不同於普通人的快樂的事情去追求、去做，這種快樂的事情就是有德之行，就是做一些與喚醒道德有關的事情，做一些與良知有關的事情，這纔是君子之樂也。君子不爲小人之樂也。

因此，「行思可樂」，就是一個君子要時刻反省：自己是在追求高級的快樂，還是在追求低級的快樂？自己是在追求君子之樂，還是在追求小人之樂？「行思可樂」的「思」，可以理解爲反思，就是要對自己的行爲時刻有個反思，要反思自己所有的言行是高級言行，還是低級言行，什麼東西值得我們去追求，什麼東西不值得我們去追求。這就叫「行思可樂」。

第三，「德義可尊」。就是君子要立德行義，令民眾尊崇。這裡還涉及一個價值觀問題，就是我們應該反對什麼，應該支持什麼。那麼一個君子當然應該支持道義、德義了，一切有品德的事情，一切有利於道德覺醒的事情，一切合乎孝道的事情，都是我們應該去尊重、去遵循的。

第四，「作事可法」。一個理解是，君子製定的制度和物則，都是民眾能夠倣法的。另一個理解就是君子做任何事情都是合乎規則的，特別是合乎聖賢的教化，合乎良風良俗，君子要做就做這樣的事情。

第五，「容止可觀」。就是容貌舉止要美觀大方，爲民眾所敬仰。「容止」就相當於儒家的另外一個詞，叫「威儀」。主要有「四威儀」，就是人的四種基本體態，也就是行、站、坐、臥這四種基本體態。人從出生一直到死亡，衹有這四種基本體態，要麼是行，要麼是站，要麼是坐，要麼是臥，所以叫「四威儀」。「威儀」在這裡就是「容止」，那麼你的「容止」，也就是你的行站坐臥要怎麼樣呢？「可觀」。

「可觀」也可以有兩個方面的理解：一個是從自己方面理解，一個是從他人方面理解。從自己方面理解，一個真正的君子，一個真正的儒者，舉手投足之間、言談笑貌之間，要具備自然、從容、自信、可親、溫柔、智慧這些特點。這些特點又可以用一個東西來比喻，這個東西就是玉，也就是所謂的「君子如玉」。我們古人把君子的品德和玉的特點相互比照，就叫「君子如玉」。玉的特點就是溫柔、滋潤、瑩亮、透徹、堅硬，那麼一個君子也應該具備這樣的特點。擁有這樣的特點，就叫「具備四威儀」，簡稱「具備威儀」，或「具足威儀」。一個君子不具足威儀是不行的，不具足威儀就不是一個合格的君子。反過來說，一個合格的君子，要自然地具足威儀。具足什麼威儀？就是上面歸納的，要溫柔、通達、和藹可親、自信、從容，還要睿智高邁——既要有睿智，還要有境界上的高邁。這些都是一個君子必須具備的品格。或者說，你衹要是一個君子，你衹要有一定程度的道德覺醒，這些珍貴的人格特徵你自然就擁有。這不是刻意的，不是裝出來的，裝出來的就是偽君子，不是真君子。真君子無須刻意偽裝，自然如此。

所以，我們也可以拿這個標準來檢驗自己學得怎樣了。如果我們是立志於儒家之道或曰孔孟之道、立志於孝道者，學習孝道、學習儒家之道或曰孔孟之道很久了，都有三五年了，乃至十來年了，這個時候就要給自己來一個檢驗，就以上面這些標準來檢驗自己。如果有了這些品格，就證明自己走在正道上、走在君子之道上。如果這些品格一個都沒有，那我們就要警覺了：看來自己沒有走在正確的君子之道上。我們遠遠沒有具備和藹可親、溫柔通達、智慧高邁這些人格特徵：我們不智慧，越活越糊塗；境界也不高邁，現在的境界跟十年前一樣，經常莫名其妙地發脾氣、發火；一點都不溫柔，連我們自己都沒有看到自己有一點溫柔，更不要說別人看我們了。如此就應該警覺了，說明我們沒有走在正道上。因爲一個人但凡走在正道上，他一定具備君子這些品格，叫「容止可觀」，這是可以看得見、摸得著的。「觀」是指看得見、摸得著，君子是一定有這些看得見、摸得著的人格特徵出現的。

那麼除了用這個標準來自檢、自糾、自查、自省，也可以讓別人用這個標準來評判我們。如果別人看到我們身上擁有了溫柔、通達等特點，那麼別人就可以判定我們是真君子。如果別人看不到我們身上有這些特點，那麼就可以判定我們是小人或偽君子，而不是真君子。這是從別人的角度來看我們。

無論是從我們自己的角度看我們，還是從別人的角度看我們，總之，作爲真正的君子，一定是「容止可觀」，一定會出現威儀。千萬不要把「威儀」理解成「威猛」，威儀跟威猛不是一回事，不要望字生義。威儀不是指長得五大三粗，像張飛一樣威猛，不是這個意思。威儀用現在的話說，就叫「氣質」「氣度」或「氣象」，「四威儀」就是「四氣質」「四氣度」或「四氣象」。君子有君子的氣象，小人有小人的氣象。「容止可觀」就是威儀可觀，就是氣度可觀，就是氣象可觀。

第六，「進退可度」。意思就是進退有度。進退有度又可以聯繫到我們前面說的兩類「度」，一類是初步的，一類是成熟的，也就是六祖慧能說的那句話——「迷時師度，悟了自度」。在我們彰顯心性之前，我們要嚴格地按照聖賢的教導去做，這就是初步的「進退有度」。聖賢制止的事情，就要止，就要退；聖賢提倡的事情，就要做，就要進。如此就做到了進退有法度、有參照，這個法度、這個參照就是聖賢的教導，嚴格地按照聖賢的教導去做，這叫「迷時師度」。那麼哪一天我們自己的心性覺醒到足以當家做主的程度，我們就可以任由自己的心性當家做主了，這就是「悟了自度」，就是成熟的「進退有度」。

不過心性的覺醒是有一個過程的，從覺醒了百分之二十，到覺醒百分之八十，再到覺醒百分之百，中間是有個過程的。不是說心性一覺醒就能當家做主的。覺醒程度必須超過百分之五十，心性才能當家做主，就是從百分之五十一算起到百分之百之間，達到了這一範圍的覺醒程度，心性才能當家做主。從百分之一到百分之四十九的覺醒程度，心性雖然有所覺醒，但是還很弱，還不可以當家做主。那麼這個時候怎麼辦呢？我們是該聽師的，還是該聽自己的呢？答：兩者都聽。也就是當我們的心性只彰顯了一部分，只彰顯了百分之二十、三十、四十，總之是彰顯得還不足以當家做主，這個時候聖賢的教導和我們自己的心性，兩者同時聽。

同時聽會不會有衝突？永遠不會有衝突。我們這個顧慮是沒有必要的，因爲聖賢所有的教導都是他們心性的流露，而他們的心性和我們的心性是同一個心性。天地之間衹有一個心性，沒有二心、沒有三心，也沒有二性、沒有三性，衹有一個心性，所以聖賢的心性跟我們的心性，是在聖不增、在凡不減，就是他們的心性和我們的心性沒有任何差別。因此從他們的心性中流露出來的東西，和我們心性中流露出來的東西，永遠不會有衝突。如果發現有衝突，那一定是我們誤解了，我們再換一個角度理解理解、想一想、看一看，就會發現它們其實沒有衝突，之前是我們一時沒看明白、沒想明白、沒理解明白而產生了誤解，不是它們之間真的有衝突。東方聖人、西方聖人此心同此理同，就是基於此而言的。那也可以理解成古代聖人、現代聖人、未來聖人此心同此理同。現在我們的心性也呈現出來了一部分，那麼我們心性中呈現出來的這一部分，和古代聖賢呈現出來的那個心性，絕對是沒有衝突的。因此陸九淵就說，「四書五經」皆吾心性之註腳也。意思就是以他所領悟到的心性去解釋「四書五經」，完全解釋得通，就是說，兩者完全貫通，完全可以相互解釋、相互詮釋。因爲「四書五經」沒有任何一句話越過心性而存在，全是心性內之物，這就叫「心外無物」。

「四書五經」都是我們心性內之物，沒有任何一句話，沒有任何一個觀點、一個思想、一個道理是越過心性而存在的。因此，陸九淵就說，「四書五經」皆是我們心性中物，皆是給我們心性下註腳的。註腳就是解釋的意思，就是「四書五經」全部在解釋我們的心性。「四書五經」裡面所有的道理都與生俱來地含在我們的心性中，所以程顥也曾經說過：「己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備。」（《宋元學案》卷十三《明道學案・上・語錄》）王陽明龍場悟道以後，也發出了同樣的感嘆：「聖人之道，吾性自足。」（《王陽明全集・年譜一》）也就是我們的心與聖人之心，與孔孟之心，乃一心也，是同一心也，沒有二心、沒有三心，這就叫「千古聖聖傳心」，這就是心心相通、生命相通，這就是「心傳」，一代一代就這麼傳下去。

因此「進退可度」的「度」有兩個：第一個「度」指的是合乎聖賢之教化和法度；第二個「度」指的是合乎自己心性之法度，即合乎心性中的真善美之理。合乎來自心性的法度，也就是《中庸》裡所說的「發而

皆中節，謂之和」，「中節」就是「度」，但這個「度」來自心性，這就叫「悟了自度」。覺醒之前，也就是迷時，要合歷代聖賢法度；覺醒之後，也就是悟後，就合心性良知法度。總之你要合一個度，最好是兩個度都合——既合自己心性之法度，又合歷代聖賢教化之法度，那就更好了。內外法度皆合，就叫「進退有度」。這個時候，該怎麼做人，該怎麼做事，你自然就知道了。

覺醒之前，我們不知道該怎麼做，那就聽聖賢的：聖賢教我們怎麼做，我們就怎麼做；聖賢教我們不要怎麼做，我們就不要怎麼做。這叫「遵守法度」或「遵守教化」，這是第一個「度」。當第二個「度」出來後，也就是當我們自己的心性比較充分地呈現出來以後，就像王陽明在龍場悟道以後，就不需要聽任何人的，祇需嚴格地遵守自己良知的指引、良知的照耀而行事。此時良知就像一個太陽一樣照耀著我們，像一個探照燈一樣在前面指引著我們，像汽車的一個導航一樣引導著我們，什麼時候該拐彎了，它就引導我們拐彎。我們的身體就像汽車，良知就像導航：它用那個非常甜美的聲音，不急不慢地對我們說「左拐，左拐，左拐」，或是「右拐，右拐，右拐」，我們就左拐，或是右拐；良知對我們說「停，停，停」，我們就停；良知對我們說「走，走，走」，我們就走。這就是成熟的「進退可度」。因爲良知是導航，我們得聽它的，得接受它的引導。總之，在我們的人生沒有導航的時候，要聽聖賢的；在有了自己的導航以後，就聽自己的導航的，也就是聽自己的良知的。

王陽明在龍場悟道之後，就擁有了自己的導航系統，打開了自己的導航系統，讓良知引導著他過完輝煌的下半生。他下半生之所以能夠做到立德、立功、立言，而且德也好、功也好、言也好（除了山中的「花論」之外），都立得那麼好、那麼圓滿、那麼通透，原因就是他開啟了自己那個萬能的導航、上帝級別的導航、終極級別的導航。不僅王陽明如此，所有的聖人都開啟了自己的導航。當我們擁有了自己的導航的時候，就不需要聽任何人的話，祇需要聽自己的導航就行了。但是在開啟自己的導航之前，當然要聽別人的話，這個「別人」具體指的就是聖賢，因爲聖賢是我們人生中最可靠的導師。一般人不可靠，因爲一般人心中充滿了慾望、充滿了愚昧，他們不配當我們的導航。因此，最佳導航者就是聖人，他們又慈悲又智慧，當然是最佳的外在導航者，那我們就遵循他們的導航而行。總之，我們人生得有度。

人生沒有度是不行的，人生沒有標準、沒有引領、沒有方向，那是非常可怕的。但是君子不存在這種情況，君子不會活著活著就迷茫了、走著走著就沒路了、活著活著就沒勁兒了，那不可能！如果是這樣，那對不起，說明他們一定不是君子。君子永遠不會活著活著就沒勁兒了、活著活著就迷茫了、走著走著就喪失方向了。爲什麼？就是因爲他們有雙導航：未悟之時，以聖賢爲導航；悟了以後，以自己爲導航。無論是以聖賢爲導航，還是以自己爲導航，總之他們都不會丟失目標、丟失方向。既然沒有丟失目標、丟失方向，當然就不存在迷茫，當然就不存在徘徊，他們每一天都有幹不完的事，目標也很明確，不會覺得無所事事、很無聊。不會無聊到去馬路上閑逛，不會無聊到去釣魚打發時光，不會無聊到去玩麻將打發時光，斷然不會。他們一直都很忙很忙，總是覺得這一生有太多的事要去做，有太多的使命要去完成，哪裡有時間去打麻將？他們恨不得把自己的人生延長爲兩生、三生去做事，就這樣都嫌短了，怎麼可能去浪費時間？這都叫「進退可度」。君子就可以做到這樣。

「以臨其民」，「臨」就是統治、管理、抵達。我們這一章叫「聖治章」，講的就是聖君的德行。如果一個聖君，他能夠做到「言思可道，行思可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度」，而「以臨其民」，就是以這樣的德行去管理國家、統領民眾，把這樣的德行推行到所有的臣民那裡去，讓他的臣民和他一樣也做到「言思可道，行思可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度」，那麼這個國家將會是什麼樣子的呢？那不就是大同世界唄？所以，這裡面暗含著大同世界，也就是我們現在所說的共產主義世界，這是儒家的理想世界。

儒家始終緊扣著一個理想，就是實現大同世界，或曰進入大同世界，也就是極樂世界。極樂世界美好嗎？當然美好呀！不要以爲我們中國沒有「極樂世界」「極樂國」或「理想國」這樣的概念，我們是有的，而且是在孔子之前的上古時期就有了這樣的概念，衹是沒有「極樂世界」這個詞而已。後來各家就用很多不同的詞來表示極樂世界、極樂國、理想國。儒家提出了「大同世界」的理想（《禮記・禮運》），莊子提出了「藐姑射之山」「無何有之鄉」的理念（《莊子・逍遙遊》），後來道家還提出了「虛靈幻境」「太虛幻境」的理念。

不僅東方有大同世界、理想國理念，西方也有理想國理念，古希臘哲學家柏拉圖（前 427—前 347）就提出了他的理想國理念。需注意的是，東西方的理想國理念在本質上、實現方式上是有根本性的不同的。後來英國政治家、空想社會主義創始人托馬斯・莫爾在繼承柏拉圖理想國理念的基礎上，於西元 16 世紀提出了烏托邦（Utopia）的構想。Utopia 由兩個希臘語的詞根「-ou」「-topos」組成，意思是「沒有的地方」，翻譯成漢語即爲「烏托邦」。可以理解爲「烏」是沒有，「托」是寄託，「邦」是國家，「烏托邦」三個字合起來的意思即爲「空想的國家」。

現在大家都不愛用「烏托邦」這個詞了，一說「烏托邦」，好像就是騙人的，就是假的、虛的、空的、不可捉摸的。學術界還經常用「烏托邦」這個詞來攻擊儒家的大同思想和道家的虛靈幻境理念，認爲它們都是空想的、虛假的。這其實是因爲完全不瞭解東西方兩種理想國理念的本質差別，而對我們中國理想國理念產生的極大誤解。我們中國自上古以來就有非常清晰的理想國、極樂國理念，這個理想國、極樂國，我們也可以叫它「烏托邦」，但它不是空想的、虛假的。我們借用「烏托邦」這個詞，但意思是「理想的國度」「極樂的國度」，而不是「空想的國家」。中國文化自上古時期就有的這種烏托邦理念，和佛家所說的極樂世界完全等同，和後來道家所說的虛靈幻境也完全等同，根本不是西方意義上的空想的烏托邦。這裡要注意的是，你不要一聽說虛靈幻境就覺得是很虛假、虛幻的地方，不是的，它其實是道家的極樂世界。

所以道家也是有極樂世界的，只不過它不叫「極樂世界」，而叫「虛靈幻境」，或「太虛幻境」。虛靈幻境就是道士、道家信仰者要往生的理想國。如果我是一個道教信仰者、道教信徒，那麼我這一生最高的理想就是死後能夠往生到虛靈幻境中去。當然，如果我生前能得道那是最好的——我生前都已經得道了，那就不存在死後往生虛靈幻境的事了。但如果我生前沒有得道，我還想在死後繼續修道、繼續成道，我得找一個中轉站，找一個收容我的地方，找一個能夠繼續修行下去的地方，那麼這個地方在哪裡呢？就是虛靈幻境。我希望能夠往生到虛靈幻境中去，在那裡繼續修道，最後得道成道，這跟佛家極樂世界的觀點是一樣的。

佛家極樂世界的觀點就是：我修行了，但我不敢保證這輩子一定能修成，因爲人世間的阻礙太多，人生又苦短，我擔心在這個苦短的人生之內完成不了修行，也就是成不了佛。我的目標當然是想成佛，但我在生前又成不了佛，在成佛之前我就死了，那怎麼辦呢？那我就希望死後往生極樂世界，這樣能夠在極樂世界中繼續修行，最後在極樂世界中成佛，達到終極目的。這就是佛家極樂世界的觀點。

儒家的極樂世界在哪裡呢？我們在上一章已經說了，儒家的極樂世界就在我們人間。如果我此生踐行了一點倫理道德，但是踐行得並不徹底，怎麼辦呢？就是說，我的良知是喚醒了一點點，但衹是喚醒了一點點，並不徹底。不徹底就不是至聖，就不是完整的聖人，我就去世了。這個時候怎麼辦呢？我死了以後，就死而爲鬼了。鬼是什麼？就是往生在儒家的極樂世界中的人。儒家的極樂世界在哪裡呢？就在我們身邊。儒家的極樂世界有一個專用術語，叫「幽冥之境」，或叫「幽冥之界」。但與道家的虛靈幻境一樣，你不要望文生義，不要把儒家的幽冥之境想像成是那種黑黑暗暗的，透著一點小光的，還時不時有一兩聲來自遠方或水底的類似於烏鴉或者貓頭鷹叫聲的那種聲音，說這就叫「幽冥之境」。根本不是這樣，儒家的幽冥之境就是極樂世界，它光明著呢，好著呢。

但幽冥之境還不是儒家的終極理想，因爲幽冥之境衹是一個中轉站，就像佛家的極樂世界只是一個中轉站一樣，不是終極目的。那麼儒家的終極目的是什麼呢？我們姑且稱之爲「儒家烏托邦」。儒家的烏托邦是一個什麼地方？儒家的烏托邦是打通人鬼以後的終極境界，也就是打通人界和幽冥之界，把人界和幽冥之界全部含在裡面的一個圓滿的世界，這個世界才叫「儒家烏托邦」。儒家烏托邦不完全指活著的人，它也指已經去世的人。儒家的極樂世界，或者說儒家的太虛幻境、虛靈幻境叫「幽冥之境」，或者叫「幽冥界」，那麼把幽冥界和人界徹底打通，徹底照亮，徹底圓滿，這樣一個世界就叫「儒家烏托邦」。所以儒家是有它的理想世界的，這個理想世界既含活著的人，也含去世的人在內。（註：「極樂世界」「太虛幻境」「虛靈幻境」，分爲權說、方便說、非究竟說，以及實說、究竟說兩種。前面講「烏托邦」即「極樂世界」「太虛幻境」「虛靈幻境」，取其實說、究竟說；後面講「幽冥之境」即「極樂世界」「太虛幻境」「虛靈幻境」，衹是一個中轉站，取其權說、方便說、非究竟說。讀者需留意，本書將「烏托邦」「大同世界」跟「極樂世界」「太虛幻境」「虛靈幻境」等同的地方，則「極樂世界」「太虛幻境」「虛靈幻境」皆取實說、究竟說。總而言之，「烏托邦」「大同世界」是儒家的終極境界。）

「是以其民畏而愛之，則而像之，故能成其德教（jiào），而行（xíng）其政令。」

「是以其民畏而愛之，則而像之」：「是以」就是所以；「畏」是敬畏，不是恐懼；「則」是榜樣；「象」就是模仿、追隨的意思。整句意思是，因此百姓既尊敬而又愛戴他們，以他們爲榜樣，努力倣法他們。「則而像之」就是以聖賢的標準作爲我們的標準，這就是「迷時師度」的階段。

「故能成其德教，而行其政令」，意思是，所以能夠完成他們的道德教化，順利地推行其政令。要注意的是，這裡的「德」和「政」是合在一起講的，因爲本章講的是聖君、聖王之治。聖王是身兼兩職的：一是王職，一是聖職。聖職是德教，王職是施政。政令就是各種法律、制度、禮儀。如果「成其德教」「行其政令」這兩者都圓滿了，那麼就是儒家追求的大同世界、極樂世界的境界。因此儒家的極樂世界就在我們這個世界中，不是在別的地方。而佛家和道家的極樂世界都是在別的地方，佛家是去往極樂世界，道家是去往太虛幻境，總之極樂世界和太虛幻境都不在我們這個地球上，都不在我們的身邊，都在很遠的地方。

佛家的《阿彌陀經》（全名《佛說阿彌陀經》）裡面，在開頭介紹了法會因由後，第一句話就是：「爾時，佛告長老舍利弗：『從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。』」「從是西方」的「是」指的就是我們現在所待的地方，「從是西方」就是從我們現在所待的地方往西走。「過十萬億佛土，有世界名曰極樂」，就是過了很多很多個國度才到達極樂世界，就是我們這裡和西方極樂世界之間還有數不清的國度，意思是極樂世界離我們很遠很遠。這是佛家極樂世界的特點。道家也一樣，道家的虛靈幻境也是在距離我們很遠的地方，到底有多遠？道家沒細說，反正從字裡行間能夠看出來，它是個很遠的地方。

唯有儒家要成立的理想國或者叫烏托邦，就在此時此地的地球上，就在我們的生活中，包含著我們這個社會，包含著我們這個國度，包含著我們這個民族。儒家就在我們現實生活的基礎上，創造出一個一點也不亞於佛家西方極樂世界的完美的、光明的、充滿智慧仁愛的世界，這個世界就叫「儒家烏托邦」。所以儒家不僅在過程中注重現實，在結果中更注重現實。儒家認爲我們不需要去往別的任何地方，我們好好努力，就在此時此地，建立一個和西方極樂世界、太虛幻境一樣美麗的現實中的理想世界。

後來到了唐代的六祖慧能這裡，他有機地融合了西方極樂世界和儒家烏托邦這兩種理想，說了一句「不移一步到西方，此地即是極樂國」。這句話既含佛家西方極樂世界的意思、內涵，也大量吸收了儒家烏托邦的基本理念，並將其有機地融合在一起，這就是「不移一步到西方，此地即是極樂國」的由來。《六祖壇經》

裡面的原文我忘了，可能與此有出入，但意思是這個意思。[①]「此地即是極樂國」的「此地」指的是什麼呢？就是我們生活的這個環境、這個社會、這個由日月山河所構成的世界。用儒家的話說就是：如果我們每個人都踐行孝道、良知之道，每個人都是真正的君子、真正的大儒，也就是說每個人都相當於佛家所說的菩薩、大菩薩，這個世界就變了，就被化掉了，就轉化爲或者說淨化爲「烏托邦」。這就叫「不移一步到西方，此地即是極樂國」。這就是真正的極樂國。

那麼，這裡面還有一個究竟的內涵，這個內涵是儒佛道所共同持守的一個理念，這個理念就是：所有的事物，本來就在完美的真善美之中。那麼什麼叫「極樂世界」？完美的真善美世界，就叫「極樂世界」。佛家稱之爲「極樂世界」，儒家稱之爲「大同世界」，道家稱之爲「太虛幻境」或「虛靈幻境」，我們稱之爲「烏托邦」。

基於這個理念，儒家認爲這個世界本來就是大同世界，本來就是烏托邦。這點很重要，我再說一遍。在儒家看來，包括我們身體在內的這個世界，本來就在烏托邦中，也就是說本來就在至真、至善、至美中，因爲烏托邦就是真善美的無缺狀態、完美狀態。這個世界所有的事物，包括我們呼吸的空氣，裡面都是真善美；我們看到的陽光，都是真善美；我們的皮膚、肌肉，都是真善美；我們看到的每一棵樹，都是真善美；我們腳踩到大地上，大地也是真善美。就是沒有一物不在真善美中，或者叫無有一物在心（真善美爲心的三大內涵）外，或者叫心外無物，萬物本來就在真善美中。

這不是儒家所獨有的，而是儒佛道都持有的共同觀念。佛家也認爲，所有的世界都是極樂世界，都是至真、至善、至美的世界，道家也是這麼認爲的，總之這是儒佛道貫穿始終的基本觀念。儒佛道都說，衹要我們努力修行，真善美的世界就呈現出來：如果一個人努力，這個真善美的世界就在一個人面前呈現；如果十個人努力，這個真善美的世界就在十個人面前呈現；如果整個民族都努力，這個真善美的世界就在整個民族面前呈現；如果全人類都努力，這個真善美的世界就在全人類面前呈現。

前面我們講到，佛家也一再說西方極樂世界在距離我們往西十萬億佛國之外，所謂「從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂」，但這是權說，非實說。什麼意思呢？就是這衹是方便法門，不是佛陀真正要表達的意思，不是實說。那麼佛陀真正要表達的意思是什麼呢？是無處不是淨土，這纔是佛家的終極表達。佛家的這個終極表達不是我說的，是佛家自己說的。佛家在無數本經論中都說，西方有極樂世界、東方有極樂世界、南方有極樂世界、北方有極樂世界，或西方有淨土、東方有淨土、南方有淨土、北方有淨土。但是說東、西、南、北方都有極樂世界或淨土，這是順應普通人、下根器人而說的，因爲下根器人執著於方向，所以佛家順應下根器人對方向的執著，而不得已說東、西、南、北方有極樂世界或淨土。實際上淨土就是淨土，與東、西、南、北方沒有一點關係，哪裡都是淨土。因此佛家還有另外一句話叫「隨其心淨，則佛土淨」（《維摩詰所說經・佛國品第一》）。也就是說，當我們的心越來越清淨的時候，這個世界呈現在我們眼前就是淨土的樣子。如果一個人的心淨了，就有一個專屬於他的淨土。如果整個國家的人的心都淨了呢？那這個國家的人此時就生活在淨土中，而不是死後才往生什麼東方淨土、西方淨土，沒有什麼東方淨土、西方淨土，此地即是淨土！

因此，「不移一步到西方，此地即是極樂國」，這才是究竟說，又叫「實說」。說有什麼西方極樂世界、東方極樂世界，那都是方便說。所以，極樂世界在佛家是有兩種說法的。方便說的時候，是有東方極樂世界、西方極樂世界、南方極樂世界、北方極樂世界的。究竟說的時候，是沒有東方極樂世界、沒有西方極樂世界、

① 其一，《六祖壇經・疑問品第三》有云：「使君心地但無不善，西方去此不遙。」其二，《六祖壇經・疑問品第三》中的《無相頌》亦有云：「菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，西方只在目前。」其三，宋代高道張伯端的《性地頌・其五》中有云：「不移一步到西天，端坐諸方在目前。」

沒有南方極樂世界、沒有北方極樂世界的，你在哪裡心淨，哪裡就是你的極樂國。一個人心淨，那裡就是一個人的極樂國；一個國家心淨，那裡就是一個國家的極樂國；全人類心淨，那裡就是全人類的極樂國。

這個觀點完全妙合儒家的觀點、理念、理想。就是甭給我們整什麼方便法門、繞來繞去的，不要繞，我們一步就到位了，我們整點究竟的：我們就在此時此地把心淨下來，越來越清淨、越來越清淨，清淨到一定程度，此時此地就是極樂世界。通過什麼把心清淨下來？答：孝道、倫理覺醒、道德覺醒。不斷深入地踐行孝道，不斷深入、不斷深入，心就越來越清淨、越來越清淨，清淨到最後，此時此刻我們所在的地方的內內外外、上上下下全是真善美，全是極樂世界。儒家不叫極樂世界，儒家叫「大同世界」，我們姑且叫「烏托邦」。我們此時就生活在烏托邦中，死後還在烏托邦中，所以我們沒有生前沒有死後，我們衹是變換了一種形式。

儒家把凡人的死叫作「死」，把聖人的死叫作「歸」。就是在聖人那裡，死不叫「死」，而叫「歸」，就是回到心性中去了，衹有凡人的死才叫「死」。這個觀點又跟佛家妙合，佛家說凡夫的死叫「死」，聖人的死叫「涅槃」，不叫「死」。所以佛陀圓寂叫「涅槃」，不叫「死」。衹有凡夫的死才叫「死」，就是這個人斷氣了，沒心跳了，死了。聖人是不死的，佛和菩薩是不死的，那不死叫什麼？叫「涅槃」，衹是換一種呈現方式繼續活著。我們的這個身體，站在佛家的角度看，本來就是真的呈現；站在儒家的角度看，本來就是善的呈現。而真善美既能以身體這種形式呈現，也能以別的形式呈現，所以呈現的方式、形式可以不斷地變化，但是真善美本身沒有任何變化，真善美本身是不生不滅、不垢不淨、不增不減的，所以是無所謂死亡的。

因此，儒家是沒有死亡的，儒家叫「歸」，沒有死亡。就是這朵浪花起來了，一段時間之後，這朵浪花又回到海里去了；之後它又以另外一朵浪花的形式出現了，出現了一段時間後又回歸大海了；然後又以另外一朵浪花出現了，過了一段時間後又回歸大海了；……表面上看，浪花出現一次，回歸一次，這叫一生一死，但實際上就整個大海而言，沒有生死，不增不減。衹是就局部來看，有一朵浪起來，有一朵浪下去，又一朵浪起來，又一朵浪下去……啊，這叫生，這叫死，這叫生，這叫死……

儒佛道都參透了生死、穿透了生死。不要以爲衹有佛家才穿透生死，其實儒佛道都穿透了生死，衹是各家以各自的方式穿透了生死。我們儒家就是以道德覺醒實現生命覺醒的方式穿透生死的：生命一旦覺醒，立即穿透生死，而無生無死。因此儒家的死叫「歸」，不叫「死」。儒家的「歸」就是佛家的「涅槃」，不是「死」，最低限度叫「鬼」——就是生活在幽冥界的鬼。「鬼」的最終目的還是「歸」，所以「鬼」和「歸」是相通的：「鬼」是「歸」的早期狀態，「歸」是「鬼」的終極狀態。有時候「鬼」和「歸」在儒家是混用的，有時候又是分開的。混用的時候，「鬼」就是「歸」，「歸」就是「鬼」，正確。但是，把「鬼」和「歸」細分開，也對。沒有獲得究竟圓滿的生命覺醒的凡人，死後叫「鬼」；獲得了究竟圓滿的生命覺醒的聖人，死後叫「歸」。這個區分又有一定的價值和必要。

我們再說回來。儒家的理想，一直是希望把人世間淨化掉——把人世間的人，以及日月山河在內的這個環境一起淨化掉，淨化爲烏托邦，淨化爲極樂世界。爲什麼人世間能夠淨化爲烏托邦？它的依據是從哪裡來的？答：因爲這個世界本來就是烏托邦，這就是依據。我們生活的這個世界，包括我們身體在內的這個環境，本來就是烏托邦。這句話很重要！它本來就是烏托邦，它從來都沒有不是烏托邦過！那你說，「我怎麼看到的是一個肮髒不堪的世界呢？沒有烏托邦啊，滿大街都是惡人，滿大街都是無德的人，我怎麼就沒有看到像西方極樂世界一樣美妙、美好的烏托邦呢？」答：因爲你被你的自我和習氣障住了。如果我們踐行孝道，慢慢地把自我化掉，慢慢地把習氣化掉，越來越無我，到一定程度的時候，這個烏托邦就呈現出來了。

這個觀點跟佛家、道家完全一樣，佛家也是這麼認爲的，道家也是這麼認爲的。佛家認爲此時就是極樂世界，無論你走到哪裡，哪裡都是極樂世界，包括你的身體和你的精神也是極樂世界。無論是對內沉浸在你的精神裡，還是對外的待人接物——接觸周圍的一切事物，它們本身就是極樂世界——過去是，現在是，未來也是，從來就沒有不是過。

那你就問：「我爲什麼沒有看到極樂世界？」這個問題在佛經裡還真有人問過，問者是誰呢？是舍利弗。在《維摩詰所說經・佛國品第一》中，舍利弗還真問過佛陀，說：「如來呀，你不是口口聲聲說我們這個世界是極樂世界嗎？我怎麼看到到處都是荊棘、污穢，到處都是惡人，所有人都不友善，都愚昧不堪，沒有一個人有智慧，沒有一個人有品德，爲什麼我看到的是這樣一個肮髒不堪、醜陋不堪的世界呢？你不是說這個世界是極樂世界嗎？這不對呀？」據《維摩詰所說經・佛國品第一》記載，佛陀聽了以後，就用自己的大腳趾點了一下地。當佛陀的大腳趾一點地的時候，哇！這個世界一下就變成了比西方極樂世界還要美妙無數倍的世界，把舍利弗和周圍的弟子都看傻了，紛紛發出驚嘆：噢！這個世界好美呀！他們就一直看，一直看……

佛陀說：「看夠了沒？」他們說：「沒沒沒，我們再看一會兒。」過了一會兒，佛陀又說：「看夠了嗎？」「沒沒沒，我們再看一會兒。哇，太美妙了！哇，這麼美妙！」他們連連發出感嘆。佛陀說：「差不多得了啊，不能老看……」

於是佛陀把大腳趾收回來，當佛陀的大腳趾一離開大地，噢，這個世界又回到了原來的樣子，弟子們好失望呀！說：「佛陀您再點兩下，再點兩下我們就不回來了，我們就一直待在那裡好了。」佛陀說：「不行呀，我們還是要回來的。」然後舍利弗就問：「我們剛纔看到的比極樂世界還要美麗無數倍的那個世界是怎麼回事？」佛陀說：「那個世界就是我們此時此刻這個世界的真相，這個世界本來就是極樂世界，你們之所以看到的都是一個荊棘砂石、肮髒不堪、醜陋不堪的世界，那是因爲你們自己肮髒醜陋，是因爲你們自己有業障、有自我。你們的業障、自我就相當於哈哈鏡、有色眼鏡，而你們身上戴了好幾副有色眼鏡——你們的耳朵戴上了有色眼鏡，你們的眼睛戴上了有色眼鏡，你們的鼻子戴上了有色眼鏡，更重要的是你們的精神也戴上了有色眼鏡，所以透過你們的精神、你們的鼻子、你們的眼睛、你們的耳朵，所看到的、感知到的世界就如你們所說，是一個肮髒不堪、醜陋不堪的世界。但這是假象，不是真實。」

因此佛陀一再說，這個世界是夢幻泡影，意思就是這個世界不是真實的樣子。那麼，它真實的樣子是什麼樣的呢？就是佛陀用大腳趾點地後呈現的那個樣子，就是比西方極樂世界還要美麗無數倍的那個樣子，那個樣子纔是它真實的樣子。

無獨有偶，孔子也看到了比西方極樂世界還要美麗一萬倍，乃至十萬倍的那個世界，孔子稱那個世界爲「大同世界」，也就是烏托邦、極樂世界。不僅孔子看到了，堯舜禹等偉大的先王們都看到了，但是你沒看到。因爲你沒看到，所以你不信，就像舍利弗不信一樣。這些聖王們全都看到了——看到了這個世界就是烏托邦，就是極樂世界。他們最大的理想，就是通過德教、通過孝道，讓我們所有人的身心都淨化，當身心淨化以後，我們就會像他們一樣看到這個世界原來是至善、至真、至美的極樂世界、烏托邦。我們這個世界此時此刻就是至善、至真、至美的烏托邦世界，不是說死後才有，它跟生前死後沒關係。該有的，不僅生前有，死後也有；該沒有的，不僅生前沒有，死後也沒有。所以這與生前死後沒關係。

可見，儒家之偉大是不可思議的！聖人是真的能夠看到極樂世界的，因爲能夠看到此時此刻我們這個世界是真正意義上的烏托邦世界，所以才給予我們那些苦口婆心的教導，這就叫「先知覺後知，先覺覺後覺」。他們之所以苦口婆心教導我們，是因爲他們真的看到了極樂世界，他們睜開眼睛、打開耳朵、打開心靈，都

看到、感知到了那個世界，他們用心靈看、用眼睛看、用耳朵聽、用身體感觸，都能夠看到、感知到那個世界，就是全副身心都能夠體驗到那個烏托邦的世界。

那個烏托邦的世界還有另外一個別名，叫「聖人之化境」。聖人就生活在那個聖人之化境中，那個化境就叫「烏托邦」或「大同世界」。所以真的有烏托邦，這個烏托邦不是孔子造的，是它本來就有的，衹是孔子發現了它。就像極樂世界也不是佛造的，是本來就有的。就像太虛幻境、虛靈幻境也不是老子、莊子造的，是本來就有的。所有的理想國，全部都是本來即有，非聖賢所造，乃聖賢所得，也就是，它們都是聖賢發現的，不是聖賢創造的。聖賢不是一個創造者，聖賢只是一個發現者，他們衹是把這些境界發現了以後，再回來告訴我們而已。

因爲聖賢們親眼真真切切地見到，因此他們深信不疑。但到了我們這裡，我們就疑了：真的假的？真有烏托邦啊？真有極樂世界呀？那個東西衹是個神話傳說嘛，你別信啊！因爲我們業障太深、無明太重、習氣太厚，所以不信是對的。孔孟他們沒有任何懷疑，也是對的。兩者都是各自親身經歷的真實反映。因爲我們親身經歷到這個世界就是肮髒不堪，從心底裡產生疑惑——它怎麼可能如烏托邦那麼美好呢？所以我們根本就不相信有烏托邦，認爲這個世界就沒有烏托邦，因爲我們內在的無明太過深重，透過無明說這個世界不是烏托邦，似乎也沒有錯。站在凡夫角度而言，這似乎是正確的。所以，自古以來聖人的教化，沒有幾個凡夫是真心相信和追隨的。因爲聖人指示的真相和世界，跟我們在業障中、在無明中對周圍這個世界的看法，相去實在太遠，遠到我們不敢相信的程度，我們只好給它貼個標籤說這叫「宗教神話」，就放到一邊了，不敢把它當作我們的理想去追求。我們不敢相信，因爲在我們的現實生活中，自從我們懂事的那一天起，自從我們睜開眼睛的那一天起，這個世界就肮髒得不得了，它怎麼可能是烏托邦呢？它怎麼可能是極樂世界呢？聖賢一定在騙我們。所以真心相信者沒有幾個。

所以儒佛道都有一句類似的話，就是能夠真心信任並真誠踐行聖賢的教導（不管是儒家聖賢、佛家聖賢還是道家聖賢的教導）的人，都是極有福報的人，其福報大到用恆河沙數之珠寶都無法換取。可見福報之大！做到信任聖賢的教導實在太難了。說這個世界就是極樂世界，就是打死你都生不起信心和信任，因爲這跟你看到的相去實在太遠了！哪一天你克服了自己的懷疑，克服了自己的局限，克服了自己的無明，開始真心信任了，佛陀就會誇你這樣的人說：「千百年只遇你一人，你太難得了！大家都不信，你怎麼就信了呢？哇，你是怎麼做到的？你是千古第一稀有者！」《金剛經》第十四品《離相寂滅分》裡就有這樣的記載：「若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相。當知是人，成就第一希有功德……若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則爲第一希有。」

「千古第一稀有者」指的當然是真信佛者，但現在所謂的信佛者大部分都是假信，都是做做樣子而已。怎麼做樣子的呢？一天，他不小心進到了一座寺廟裡，想著那就燒炷香唄，反正來都來了。他還搞得一副很虔誠的樣子，點了兩炷香，發現正好包裡有幾根香蕉，嘀咕著：那就把香蕉拿出來往上放唄，反正香蕉也快壞了，如果我帶下山它就壞了，與其讓它壞了，還不如供給佛呢，算了算了，就供給佛吧。我們普通人的信心也就這麼點大，就是「來都來了，順便點根香吧」那個級別的信心。但那個信心根本不行，根本不是《金剛經》裡說的這個信心。《金剛經》裡說的這個信心指的是切切實實地信任：信任佛陀，乃至信任一切聖賢及其教法，並真誠地踐行之，也就是用滿心的真誠去做，不自欺欺人，不是做給別人看的，是有人沒人都真誠地遵循之。這樣的人，釋迦牟尼就說他是千古以來第一人，十分稀有難得！

事實就是這樣，不僅釋迦牟尼的教導是這樣，包括我們中國的孔孟之道也是這樣——幾千年來那麼多學儒之人，大部分都是假模假樣地信任、假模假樣地追隨，都是披著信任之外衣實則不信任之人，都是偽君子，沒有幾個真誠地信任。能做到釋迦牟尼讚歎的這種信任的，在中國幾千年來也是千古第一稀有之人，都是很

少的。自古以來，真正信任並真心追隨孔孟的學儒之人，百萬分之一的比例都沒達到，大部分都是做做樣子給別人看的，具體點說，就是在家裡擺個孔子像、孟子像，裝個模作個樣，僅此而已。

因此，「故能成其德教，而行其政令」其實是很難的，如果能真正做到「成其德教，行其政令」，全國很快就進入烏托邦中。這將是一件驚天動地的大事，根本不是我們通常意義上的「政通人和」那個級別的事情。政通人和只是它初步的成果，它真正的、究竟的成果是：一旦德教普及開來，一旦政令發生效力，很快這個國家就進入烏托邦中，人人都生活在極樂世界中，人人享受著最高的智慧，享受著至善、至美、至真所帶來的無以形容的智慧和解脫，以及光明和自由。這種智慧是終極的智慧，這種解脫是終極的解脫，這種自由是終極的自由，這種光明是終極的光明。這種光明是比日月光還要大的光明，它跟日月光不同，日月光是「有相光」，它叫「無相光」，我們儒家叫「德光」，或者叫「良知之光明」。那麼，智慧本身就是光明，道德本身就是光明，這個光明都叫「無相光」，又叫「生命之光」，它就是生命本身。這裡就不對此做詳細闡述了，因爲《中庸》裡面對「明」或曰「光明」就有不少闡述，在我的《〈大學〉廣義》和《〈中庸〉心要》，以及我的其他著作裡也都有大量的闡述，總之儒家也是大談光明的。因此，如果真正做到「成其德教，行其政令」，那個時候的人們就生活在無相光的光明中，享受著無相光所帶來的極致的圓滿的智慧、圓滿的解脫、圓滿的幸福，也就是極樂，一切都是至真、至善、至美，整個世界都是清淨之地、極樂之地。這也就是所謂的「大同世界」「烏托邦」，這是儒家的理想。

「《詩》云：『淑人君子，其儀不忒（tè）。』」

這句詩取自《詩經・曹風・鳲鳩》。「鳲（shī）鳩」，亦作「尸鳩」，它是一種鳥的名字，一說這個名字，大家都不知道是什麼鳥，但是有一個名字大家都知道，就是布谷鳥。布谷鳥在過去不叫布谷鳥，在《詩經》中就叫鳲鳩，它長得有點像斑鳩。那麼，這是一首借讚美布谷鳥來讚美君子的詩。

這句詩完整的句子是：「淑人君子，其儀不忒。其儀不忒，正是四國。」「淑（shū）」：善良，美好。「淑人」：指善人，有德行的人。「忒（tè）」：差錯。整句翻譯成現在的話就是：賢明高尚的君子，儀容始終如一沒有差錯。因爲他的儀容始終如一沒有差錯，就成爲各個國家學習的好榜樣。

「其儀不忒」也就是前面所說的「容止可觀」，就是容貌舉止，美觀大方，爲民眾所敬仰。也就是賢明高尚的君子，儀容始終如一沒有差錯，身上散發出一種難以形容的獨有的威儀、獨有的氣度。這樣的氣度，或者說氣象，又分爲不同的層次：聖人有聖人的氣度，大賢有大賢的氣度，君子有君子的氣度。按照佛家的說法就是：如來有如來的氣度，菩薩有菩薩的氣度，羅漢有羅漢的氣度。總之都有氣度，但還是有不同層次之分，當然聖人和佛的氣度是最好的。

關於聖人的氣度，宋明儒者有一個形容，叫「天地氣象」。就是聖人的氣度有多大呢？天有多大地有多廣，它就有多大就有多廣。和天一樣大，和地一樣廣的無處不在的那個氣度，就是聖人的氣度。那麼賢者的氣度呢？跟聖人的氣度又不一樣，賢者的氣度要比聖人的氣度低一級別，賢者的氣度如泰山岩岩，就是像泰山一樣高峻挺拔，能影響一大片。由於泰山高峻挺拔，你從很遠的地方就能看到它，比如說你距離泰山還有幾十裡路就能看到它，因爲能看到泰山，所以你能感受到泰山的氣度，但是也僅限於幾十里路以內。如果到了幾百里、幾千里之外呢，你就看不見泰山了，所以泰山的氣度涵蓋不到你這裡、延伸不到你這裡。也就是說，泰山的氣度衹能影響周邊不大的一片地方，這就是賢人之氣度。但是聖人之氣度就不是這樣，它是和天地一樣廣大，因此聖人是天地氣象，賢者是泰山氣象。那麼境界再低一點呢，氣度就會小一點。隨著境界不斷降低，氣度也會越來越小，小到最後就沒有了，就是普通民眾。所以，我們普通的草民是沒有什麼氣度、氣象的。

那麼，聖人級別和大賢級別的賢明高尚的君子是怎麼樣的呢？他們的儀容始終如一沒有差錯，而且影響廣被。廣被到什麼程度呢？四方各國都能感受到，就是不僅本國人能感受到，就連周邊國家的君臣和民眾都能感受到他們無遠弗屆的那個氣度和威嚴，都在傳揚著這些君子們的美名。孔子就是這樣的人。

孔子周遊列國的時候，每到一個國家都會遇到很多陌生的人上前問他：「您是魯國來的夫子嗎？」孔子說：「你們怎麼知道呀？」他們就說：「因爲您身上散發出一種不一樣的氣度。幾十年前我們這裡就傳頌著您的美名，我們早已感受到您那無遠弗屆的氣度，衹是一直無緣相見。因爲交通十分不便，我們就想著這一生可能都沒有機會見到您這樣的聖人了。哎呀！沒想到今天能見到您，一看到您，馬上就和我們幾十年來一直感受到的那個天地般的聖人氣象對上了，脗合上了。所以我們猜測，您應該就是我們幾十年前就感受到氣象的、在我們村子裡傳頌著美名的那個君子。因爲別人做不到，衹有您身上能散發出這種氣象，所以我們立即就對上了，就猜測您應該就是魯國的夫子。」他們這麼一說，果然得到了孔子的肯定：「是的，我就是魯國的孔丘。」這樣的事情不止一次發生，孔子走到哪裡都不斷地有人過來詢問：「您是不是夫子呀？」都是一眼就能認出來。因爲孔子身上散發的那個氣象，在幾十年前就已經傳到了各個諸侯國的君民那裡，就是那些國家的國君和普通民眾都能感受到來自魯國的一個叫孔丘的人的氣度、美名，一提起孔子，就有一種莫名其妙的親切，就有一種莫名其妙的尊敬，就是莫名其妙地似乎感受到孔子的呼吸，好像孔子就走到了面前似的。這就叫「天地氣象」或「君子風度」。

爲什麼叫「氣象」「風度」？「風」當然只是個比喻，比喻君子的氣象就像風一樣，人還沒去呢，風已經刮到那裡去了，這叫「風氣」。就是你的氣度、你的美名、你的影響像空氣一樣、像風一樣地傳過去，這就叫「風度」，或者叫「風氣」。孔子本人還沒出國呢，但是孔子的「風」、孔子的「氣」，孔子那聖人般的風氣已經傳遍各個國家了。大家聽說了魯國的孔子之名，都有一個共同的感受：這個名字無論是傳到哪裡，無論是傳到誰的耳朵裡，誰就立刻能夠感受到孔子那種難以言說的溫柔、難以言說的敬愛、難以言說的親切，甚至都能感覺到自己被孔子照亮了。自己前半生就像沒睡醒一樣渾渾噩噩地過日子，現在一聽到「孔丘」「孔子」之名，一下子感覺到自己的生命都被照亮了、精神都被照亮了，大有從此醒來不再昏沉之感，但其實孔子還遠在千里之外呢。這就是君子之德風，它就有這麼大的威力。這確實是存在的，而且不是照亮一兩個人，不是喚醒一兩個人，是絕大多數聽到孔子的名聲的人，都有一種被照亮、被喚醒的感覺。因此孔子的威名傳遍四海。

孔子在周遊列國的時候，可謂眾星捧月，用現在的話說，他就是個明星。哇——他走到哪裡，哪裡就有大量的民眾追著他，想多看他一眼，想接觸一下他，想感受一下他的君子風采，就是大家都以看到孔子的聖顏爲榮。大家都爭相傳揚：「如果能看到孔子的聖顏，這一輩子就沒白活了，太值了！我居然在有生之年能夠看到一個叫孔子這樣的聖人之聖容，哎呀，太榮幸了！太榮幸了！你不知道孔子的氣度有多麼親切可愛，衹要看了他一眼，就夠自己回味一輩子了，太美妙了！」

這種風度、氣象都是自然產生的，不是刻意造作出來的。孔子從來沒有刻意去造作什麼風度、氣象，這都是自自然然地從他身上散發出來的，或是從「孔子」這兩個字裡面散發出來的。這種氣象現在的學者已經不相信了，他們會說：「哪有這樣的人？說得這麼神，就因爲聽到『孔子』這兩個字，生命一下就被喚醒了，這是在講神話故事吧？」其實佛家也有這樣的觀點，佛家說衹要你常常念誦「阿彌陀佛」，你的生命就能被喚醒，這跟儒家是一樣的道理。一個佛的名字就能喚醒你，就能讓你覺醒，這個原理在佛家是被大量使用的，佛家稱之爲「加持」。

同理，儒家的「孔子」兩個字，就足以喚醒很多人的昏沉和無明，只不過儒家不太提倡這個事情，但並不是說沒有這個事情。所以，儒家有一個迥異於佛家的詞語來稱呼這個事情，叫作「風氣」，或者「君子之

氣象」。不過「氣象」這個詞是宋明儒者才開始用的（北宋程頤發明瞭「氣象」二字，《河南程氏遺書・卷五》云「學者須要理會聖賢氣象」），在孔子的時候用的不是「氣象」，用的是「威儀」，或者是「容止」。所以前面「容止可觀」用了「容止」，而在《詩經》這個詩句中就用了一個「儀」字，就是指一種君子獨有的儀態、威儀。這就是「淑人君子，其儀不忒」。

「其儀不忒，正是四國」，「四國」指的不是四個國家，而是國之四方，此句意思是君子的氣象傳遍並影響了四面八方的各個國家。「正是」是什麼意思呢？就是君子的風氣走到哪裡，就把哪裡的假惡醜掃蕩一空，並把真善美極大地提陞一番，所有的人都被他喚醒，所有的人都在他的風度、儀態中受益。君子之風就能起到這樣的作用。後來佛家有一個專用的術語跟這裡的意思一樣，這個術語叫「加持」。佛家的「加持」是佛力到哪裡就加持到哪裡。那麼儒家是聖賢的風氣、風度籠罩到哪裡，哪裡的風氣就被糾正過來，就是各種錯誤的、不好的東西都獲得了糾正和淨化，這就叫「正是四國」，也是「正是四方」的意思。

現在的學者都不相信這樣的事情了，因爲現在的學者都不修行了，當然不相信：「孔子」兩個字傳到哪裡去，哪裡的人就人心向善啦？哪裡的邪惡就被消除啦？這怎麼可能？這是不可能的。但是佛儒道對此都是堅信不疑的，佛家稱之爲「加持」，儒家稱之爲「其儀不忒，正是四國」。聖人的容儀完美無缺沒有錯誤，這樣完美無缺沒有錯誤的氣度傳散到哪裡，就對哪裡的人和事起到糾正、淨化的作用，這叫「風氣所及，移風易俗」。所謂「移風易俗」，就是不好的風氣都被移除掉，不好的民俗都被轉變掉。比如說此處的人愛偷盜，或者有其他不良的風氣，那麼聖賢氣象所及，所有不好的風氣就被轉變掉、改變掉。這就是「聖治章第九」，聖人的教化和治理就是這樣一種情況。

紀孝行章第十

子曰：「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂（lè），病則致其憂，喪（sāng）則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣（yǐ），然後能事親。」

「事親者，居上不驕，爲下不亂，在丑不爭。居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在丑而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。」

紀孝行章第十。

「紀孝行章」講述的是孝之工夫層面。前面講過，孝分爲四大部分：孝之體、孝之相、孝之用、孝之工夫。就「孝之體」而言，「體」就是良知（道心）、德性，合而言之曰「心性」。就「孝之相」而言，在儒家將其歸納爲十種「德相」，或者叫「德律」，或者叫「德目」，就是「溫良恭儉讓，仁義禮智信」。「溫良恭儉讓，仁義禮智信」全是孝之相，也就是孝具體呈現出來的相有這麼十大類。就「孝之用」而言，即孝的價值和意義是什麼的問題，在儒家，孝的價值和意義指的是通過孝能夠快速地實現道德覺醒和生命覺醒。就「孝之工夫」而言，即於逐層圓滿「修齊治平」的過程中，實現生命的次第覺醒與解脫。

整個《孝經》就是圍繞著上述四大主題來談的，具體到這裡的「紀孝行章」，就屬於「孝之工夫」層面。那麼「孝之工夫」又細分爲「修齊治平」四個層面，也就是說，「孝之行」也有這四個層面之別，展開來講就有很多了——爲人君者有爲人君者之行，爲人臣者有爲人臣者之行或者說事君者有事君之行（細分爲卿、大夫、士之行），庶民者（平民百姓）有庶民之行，事親者有事親之行，總之有很多層次很多方面。不同的職業、不同的性別、不同的年齡等等，在踐行孝道的時候都有無窮的差別，這都屬於孝之行。

夫子在本章中就是指導一個孝子如何通過圓滿「齊家」以實現道德覺醒，再實現生命的覺醒與解脫。那麼，具體在「齊家」過程中，有哪些孝行呢？我們看下文。

子曰：「孝子之事親也」。

「子曰」就是夫子說、聖人曰。「孝子之事親也」意思是一個孝子在家裡侍奉親人的行爲，夫子在這裡將其概括爲五大類：「居則致其敬」「養則致其樂」「病則致其憂」「喪則致其哀」「祭則致其嚴」。「五者備矣，然後能事親」，這裡衹是概括了五大類，具體落實到生活中的時候是很複雜的。

孝這個事是一個動態的概念，就是說孝行是一個動態的概念，在不同的家庭、不同的父母、不同的性格、不同的年齡、不同的時代，它一定有無窮多樣的表達方式和呈現方式。孔子在這裡衹能是一種概括，不可能詳細到每一個行爲中去。人一輩子有無窮無盡的事情、無窮無盡的行爲，這是說不完的。衹能說一個大方向、大原則，把它概括爲幾大類，僅此而已。

重點還是要每個人呈現良知，待良知呈現以後，見父母自知如何孝，因爲它是良知良能。「能」是一種能力，良知良能就具備這種能力。什麼能力？見到父母的時候，他自然就知道該怎麼做，不僅知道該怎麼做，而且還能做得很好，做得到位，做得徹底，做得純粹，做得圓滿，他具備這個能力。遇到君，也就是遇到上級的時候，他自然就知道該怎麼做，而且也是做得很好，做得到位，做得徹底，做得純粹，做得圓滿，總之他有這個能力。

「能」分爲兩類，一是知道該怎麼做，二是有能力做到、做好、做圓滿。你光知道怎麼做也不行——衹是知道怎麼做，實際去做的時候才發現自己做不到，實現不了，那也不行。所以，這個良知良能，特別是良能裡面是有兩種能力的：第一種是「知之能」，就是一見這些人和事，我就知道該怎麼做；第二種是「行之

能」，就是我不僅知道該怎麼做，而且在行爲上體現出來的時候、在實踐的時候，我做得超乎想像地好、超乎想像地圓滿。「知之能」和「行之能」合在一起，就叫「知行合一的能力」。

孔子在這裡衹是給良知尚未呈現的人提供了一個大的方向、大的準則。前面不是說過「迷時師度」嘛，在他良知彰顯之前，你得給他一個大的方向、大的準則，他才知道怎麼做。但是要明白，這永遠只是個大的方向、大的準則。他還要把這個大的方向、大的準則結合自己的現實生活和現實處境，創造性地轉化到自己的現實生活和現實處境中，把它體現出來。每個人的現實處境是不一樣的，擴大點講，每個時代、每個國家、每個民族、每個地區，它的現實處境都是不一樣的。這種例子無法舉，因爲太多太多了，舉不勝舉。

人一輩子的生活是無窮複雜的，每個人有什麼樣的遭遇、有什麼樣的狀態、有什麼樣的處境，是非常多樣而不同的。就拿每一天而言，我們從早到晚會遭遇到無窮無盡的大大小小的事情，再是聖人，他也不可能把我們從早到晚所遭遇的內內外外大大小小的事情全部給事無鉅細地安排一下啊——那得寫多厚的書啊！那得說多少話呀！人世間沒有這樣的書，什麼書呢？能夠針對你從早到晚的所有細節都給你寫出指南來，再教你怎麼做。但是不可能有這樣的書，如果有這樣的書，這本書至少有一丈厚。這樣的書是沒法寫的，所有的書或者教導，都衹能籠統地給你一個大的方向、大的準則。

因此，孔子在這裡也衹是籠統地給孝子事親以五類指導。不是說事親之孝行只分爲這五類。孝行是無窮無盡的，它具體表現出來就像自然界一樣紛繁複雜，無法歸類，就像花有多少種花、草有多少種草一樣，無法說得清。就是同樣一個太陽，它的每一次日落都不一樣，你說太陽到底有多少樣子？答：N 種樣子。萬千年來都不帶重複的，你說它有多少樣子？就是同一個太陽的日落，每一天的日落跟昨天的、前天的、大前天的，乃至所有之前的日落都不盡相同。這就是人生的動態性、生活的動態性。如果事無鉅細地全部給你寫好生活指南，那是不可能的。衹能說給你一個大原則大方向，你要創造性地把這個大原則大方向轉化成你現實生活中的點點滴滴，因此重點在於你要有一個創造性轉化、創造性落實。若是沒有創造性轉化、創造性落實，那是很要命的。

在中國歷史上，就是因爲這個創造性轉化、創造性落實的喪失而出過大事。怎麼回事呢？就是明清的時候，人們普遍喪失了這種創造性轉化、創造性落實的能力。一旦喪失了這種能力，立即就會出現一個結果：生搬硬套。這一生搬硬套，就把聖人的教導教條化、機械化、異化。這一教條化、機械化、異化，就扼殺了整個民族的生命力、創造力、鮮活力。由於這些能力全部被扼殺，弄得中華民族越來越僵死和教條，國人都成了行屍走肉。其根本原因就是儒家大量的普通學子喪失了對聖人教導的創造性轉化和創造性落實。所以「要有一個創造性轉化和創造性落實」，這句話說起來容易，做起來難。這個能力一旦喪失，後果非常可怕！

但也不要光指責儒家，其實佛家現在也存在著對其經論教導機械化、教條化、僵化、異化的理解和落實的情況，而且這種情況多得是。不要以爲那些和尚們、信眾們不機械、不教條、不異化，事實上他們大量存在著對佛經的教條化、機械化、異化的理解和體現。所以，現在的佛家也在重複著宋明理學時期普通學子對儒家那一段不堪回首的歷史的重演。

也別光說佛家，其實道家現在也嚴重存在著這種情況。那些信道的信眾們、出家的道士們也是越來越教條化、越來越僵化、越來越異化地理解老莊這些聖賢們的教導，而不是將聖賢們的教導生動地、創造性地落到實處，根本不是！他們是越來越教條化、表面化、形式化地去執行，去理解，去生搬硬套。這種生搬硬套帶來了無窮無盡的異化和無窮無盡的有害化。這就是道家現在越來越嚴重的一個趨勢。

相對而言，儒家倒是衝過了那一段宋明理學的異化時代，現在慢慢地不太異化了，比佛家和道家要好得多。所以，所有的聖賢教導都有可能被個人或群體或時代或全民教條化、僵死化、機械化、異化地理解和執行。不衹是孔孟這一家，也不衹是佛陀這一家，也不衹是老莊這一家，理論上講，所有聖賢的教導隨時都有

可能被教條化、被異化、被僵化。包括西方的基督文明、基督教導，也是被那些神父們、牧師們、信眾們搞得僵化不堪、教條不堪，讓這些教導成了束縛人身心的枷鎖和毒藥，而不是啟迪人、照亮人、溫暖人身心的良藥和太陽。這種情況在各家都是大量存在的。因此，無論是國內還是國外，無論是東方還是西方，理論上講，所有聖賢的教導都有可能被異化、被教條、被僵化。不要單獨指責我們對待儒家的「四書五經」是這樣，實際上不僅儒家經典是這樣，而是所有人類的經典都有可能被異化、被教條化、被僵化。

孔子在這裡衹是給出一個大方向、大原則，你要把這個大方向、大原則創造性地和自己的現實進行結合，創造性地轉化爲你的生活、你的言行之指南。

「孝子之事親也」，「親」有狹義和廣義之分，狹義之「親」指的是父母，廣義之「親」指的是全家族人。過去的家族都是很大的，一個村子就是一個家族。所以在中國，有百分之八十以上[①]的村子都是以姓氏爲村名，比如什麼張家村、李家村、王家溝等等，都是以姓氏（如張姓、李姓、王姓等）爲村名的。一聽張家村，不用說就知道這個村子裡的人十有八九是姓張的，即這是姓張的大家族組成的一個村子。一聽王家溝，那肯定山溝裡這個村子是以姓王的爲主。這都是以姓氏爲村名。總之過去的家族是很大的。如果一個人生了幾個兒子，這幾個兒子結婚以後又各自生了很多孩子，這個家大起來後慢慢就會分家。但這個「分家」，大部分的時候不是說要搬走，而是在父母旁邊再起一個一個新屋或院落：這是老大家，這是老二家，這是老三家，等等。那麼老大老二家的孩子長大了，再結婚，再生子，再分家……就像樹一樣不斷地分杈、不斷地分杈。因爲過去沒有計劃生育，一家最多都能生十來個孩子，最少也是生三四個、五六個。那麼這三四個、五六個孩子又結婚，又生子，又開始分家。如此要不了三四代，就會繁衍一兩百口人出來，那可不就是一個村子唄？這個村子少則有一二十戶人家，多則有二三十戶人家。如果這一家姓王，村名就叫「王家溝村」；如果姓張，就叫「張家堡村」。這樣慢慢地就有了越來越多的以家族姓氏爲名的村落。

中國的自然村，十個有八個都是以姓氏爲村名。比如說，我們家的村子就叫「潘家村」，潘家村還很大，因此它分爲東西兩個村子：在東邊的叫「東潘村」，在西邊的叫「西潘村」。我就屬於東潘村的。現在我們這個村子已經沒有了，主要是農村城市化以後，村子就撤銷了。所以現在既沒有東潘村了，也沒有西潘村了，這兩個村子在地圖上已經找不著了。

總而言之，「孝子之事親也」這個「親」有狹義和廣義兩層意思。狹義的意思就是指自己的父母，這叫「雙親」；廣義的意思是指我們這個家族中所有的親人。「事親」就是如何對待親人。除了父母、爺爺奶奶等至親之外，我們的親兄弟姐妹也是親人，堂哥堂弟、堂姐堂妹也是親人，擴大一點講，表哥表妹等旁系血親也算親人。在中國，衹要不出「五服」[②]的都叫親人。所謂「五服」以內的親人[③]，又分好幾種情況，主要的親人是：一指高祖父、曾祖父、祖父、父親及自身這五代人，二指自身、兒女、孫子孫女、曾孫曾孫女、玄孫玄孫女這五代人，三指自身、兄弟姐妹、堂兄弟堂姐妹、從兄弟從姐妹、族兄弟族姐妹，四指自身父親、親伯叔親姑姑、堂伯叔堂姑姑、從伯叔從姑姑（族伯叔族姑姑已經「出五服」了），五指自身兒女、親侄子親侄女、堂侄子堂侄女、從侄子從侄女（族侄子族侄女已經「出五服」了），等等。可見，我們對「親」是有明確定義的，「出五服」者，雖爲同宗同族而不爲親，「五服」以內方爲親人。就是你姓張，我也姓張，

---

① 這個比例在中國各地區有所不同，但總體而言，以姓氏爲村名的比例都很高。有學者對河南開封市所屬縣區的鄉鎮的村名統計過，作者隨機抽取了其中 5 個鄉鎮（大馬鄉、四所樓鎮、葛崗鎮、葡萄架鄉、北郊鄉）進行統計，大小村莊（自然村）249 個，其中姓氏地名爲 194 個，所佔比例達 77.9%。其中佔比最高的尉氏縣大馬鄉，全鄉 66 個村子，63 個村子地名屬于姓氏地名。見朱鋒：《河南鄉村姓氏地名的構成及文化價值》，《黃河科技學院學報》2023 年第 3 期，第 10 頁。

② 「五服」這個詞活躍在民間語言中，用來表示家族成員關係的遠近。兩個同姓的人遇到一起，先聊聊是不是同一個宗族，然後再考查一下出沒出「五服」，如果還在「五服」之內，那就是親人了。見王若三：《王若三隨筆集》，中國書籍出版社 2021 年版，第 223 頁。

③ 「五服」的本義主要有幾個：1. 古代王畿外圍，每五百里爲一服，由近及遠，分爲侯服、甸服、綏服、要服、荒服五個區域，合稱「五服」。《尚書・益稷》：「弼成五服，至於五千。」《漢書・地理誌上》：「水土既平，更制九州，列五服，任土作貢。」2. 指天子、諸侯、卿、大夫、士五種禮服。《尚書・皋陶謨》：「天命有德，五服五章哉！」（章：顯揚。）3. 五種喪服。以血緣關係的遠近分爲斬衰（cuī）、齊衰（cuī）、大功、小功、緦（sī）麻五種。《禮記・學記》：「師無當於五服，五服弗得不親。」見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年，第 1568 頁。

那咱倆就是同宗。雖然咱倆同宗，但是不能就此說咱倆是親人。什麼情況下纔是親人呢？「五服」以內都叫親人。這個數字也是相當龐大的，要是一個家族人丁興旺的話，「五服」以內差不多能達到一兩百人，就是說，他們都是你的親人，因爲他們都沒有「出五服」。

所以「孝子之事親也」是一個很大的任務，你要對這一兩百人負以責任和義務，這纔叫「事親也」。就是說，你不能夠袖手旁觀，不能夠像看待陌生人一樣地看待你的親人，你要對他們的生活、人生負以責任和義務——缺吃你就給他們吃，缺穿你就給他們穿，無論缺什麼你都要盡己所能地向他們提供，這就叫「事親」。這「親」是很難「事」的。如果是廣義的「親」，都能有一兩百人呢。你要把這一兩百人的責任、義務都擔負起來，這是個相當重大的責任，而且是個非常複雜的責任，因爲每個人的性格不同，每個人的需求又不同，你還要滿足不同人的需求，每個人的年齡也不同，他在不同的年齡有不同的需求，你要根據他的年齡提供相應的需求，盡可能讓其安居樂業。所以這是一個很大的責任，也是一件很複雜的事情。下面我們就看看夫子針對「事親」給出的五類教導，都有哪些內涵。

「居則致其敬」。

「居則致其敬」，就是對雙親保持著持久的敬愛，要始終以敬愛之心對待他們，不能用輕慢之心對待他們。「敬」是指敬愛，這個「敬愛」裡面也含著莊重、莊嚴、敬重，敬重的反義詞就是輕慢。不能用輕慢之心對待他們，就是指在言語上、態度上、表情上、行爲上，不可以體現出任何形式的輕慢。如果有輕慢就叫不敬，而且是大不敬。

在《弟子規》裡面有很多細節都說到「敬」，其中一句叫「長者立，幼勿坐」。就是長輩跟我們說話，或者長輩們致訓詞訓斥我們，說完了以後，長輩站起來，我們就要立即站起來，爲什麼？因爲我們是晚輩，要「致其敬」。如果長輩站起來了，我們還在那兒坐著，跟個大爺似的，這是不可以的。包括座位也有講究，長輩要坐在高於我們的位置上，不能坐在低於我們的位置上。如果我們的位置高於長輩的位置，這樣長輩就得仰視著我們，而我們俯視著長輩，這是不妥的。應該反過來，長輩坐在高位，我們坐在低位，我們仰視長輩，長輩俯視我們，這纔是一個合理的座次。這些細節，在衣食住行上還有很多。包括過去的人要是給長輩寫信（現在的人不寫了），開頭結尾都是非常講究的。因爲你是給長輩寫信，那你尊稱、敬稱都要到位，你不能寫個「老張」，接著冒號。這是你長輩好不好？什麼叫「老張」？！直呼「老張」是斷然不可以的！在過去，這些都是非常講究的，在在處處都要體現出我們對長輩的敬重。

敬重的反面就是輕慢，我們不可以輕慢。爲什麼不可以輕慢？因爲輕慢違背了孝道。爲什麼輕慢了就違背孝道，而敬重了就合乎孝道，就能夠給我們帶來道德上的覺醒？這是「天之經也，地之義也」，沒有解釋，它就是這個樣子的，上帝就是這樣規定的，上帝就是這樣安排的。上帝都這麼安排了，那我們還不遵守嗎？

「養則致其樂（lè）」。

「養則致其樂」，就是奉養的時候想著一切辦法令雙親乃至所有親人都快樂。這點也很難辦到，因爲每個人的興趣愛好不同，讓其快樂很難，尤其是讓其得德樂、道樂很難。從道中獲得的快樂叫「道樂」。要從道中獲得快樂是很不容易的，你要經過很善巧的方式才能把他引導到覺醒之道上，讓他在覺醒之道上享受道樂。

儒佛道都有道樂。佛家稱之爲「禪樂」，就是一天不修禪，一天就感到苦悶；修了禪，並從禪裡面獲得了難以形容的、難以言喻的快樂，這種快樂統稱爲「禪樂」。儒家就叫「道樂」，或者叫「理樂」，就是我

們在踐行理、踐行德的時候產生的那種難以言喻的快樂。這種快樂來自解脫，來自心性，來自覺醒，來自成長。成長本身就能夠給人帶來難以形容的快樂。

若是要歸類，快樂大體上可分爲兩類，一類是墮落型快樂，一類是昇華型快樂。昇華型快樂是高級快樂，墮落型快樂是低級快樂、感官快樂。什麼叫「墮落型快樂」？吸毒帶來的快樂就是典型的墮落型快樂。吸毒的時候能不能帶來快樂？能。但吸毒本身是一個典型的墮落型事件，因此吸毒帶來的快樂就是一個典型的墮落型快樂。那麼除了墮落型快樂之外，還有一種升華型、成長型快樂，所有的禪樂、所有的理樂、所有的道樂都屬於升華型快樂、成長型快樂。你每獲得一次成長，就會給你帶來一次難以形容的快樂，而且越成長你就越快樂，越覺醒你就越快樂。每一分覺醒都會帶來與之相應的快樂，這種快樂在儒佛道都有，而且在經論中屢次強調。《論語》對孔子的道樂就有過形容，說孔子「飯疏食飲水，曲肱（gōng）而枕之，樂亦在其中矣」[①]。意思是，孔子哪怕在家裡隨便吃個粗茶淡飯，頭往胳膊上一枕，都快樂得不得了。那種樂就是典型的道之樂或成長型快樂。儒佛道三家只認可、鼓勵成長型快樂，不鼓勵墮落式快樂。而我們現在這個時代，社會上流行的這些快樂，諸如什麼打麻將的快樂、什麼跳廣場舞的快樂等等，全部屬於墮落型快樂，沒有成長型快樂。

我們這個時代還產生了一種誤解，說成長是痛苦的。這個觀點只說對了一半：成長是痛苦的，但成長不僅僅是痛苦的。成長有它痛苦的一面，也就是你要付出努力才能成長。那麼努力當然是一種不舒服的感覺，尤其是艱苦的努力，它給人帶來的是不舒服的感覺。但除了這個艱苦努力所帶來的不舒服的感覺之外，努力的結果會給我們帶來莫大的快樂，這個快樂會沖淡、替換在努力過程中所帶來的痛苦。但我們這個時代只肯定其一，不肯定其二：只肯定在成長過程中，尤其是初步成長的時候所需的巨大付出，以及這個付出帶來的艱苦，而不強調艱苦過後，我們獲得成果後所帶來的那個成長型快樂，總之不提後者。所以這叫「只說其一不說其二」，讓幾乎所有的人都畏懼成長，一提到成長馬上就聯想到艱苦奮鬥。艱苦嘛，當然又艱又苦，合在一起就叫「艱苦」。所以，很多人認爲成長衹有痛苦，沒有快樂。

其實不是這樣的！一旦踏上成長之路，快樂是越來越多的。衹有開始的時候需要付出一些艱苦的努力，而且快樂還看不見，只看到了這些艱苦的努力。但這只是初步階段，是入門之時出現的情況。堅持一段時間後，就不是這樣了，越往上走，快樂越來越多，艱苦越來越少，最後在努力中不見艱苦，衹有成長型快樂。但這個道理，我們的思想家、文學家、作家、政治家、教育家都沒有清楚地告訴民眾。就是沒有把努力的真相、努力的情況——初期是什麼情況、中期是什麼情況、後期是什麼情況給說清楚，弄得我們民眾對成長一直有一種很深的誤解，這種誤解就是成長衹有痛苦沒有快樂。既然衹有痛苦沒有快樂，當然就畏懼成長，一提到成長，馬上就習慣性地、本能式地反感：「不！不不！」甚至往後退：「我不需要成長。」

民眾因爲對成長有誤解而畏懼成長、不想成長，同時，我們整個社會又在樹立另外一種錯誤的價值觀，就是墮落型快樂的價值觀，並引導民眾去追求這種墮落型快樂。因爲追求快樂是人的天性，既然把成長型快樂堵住了隱藏了，那麼就只剩下了墮落型快樂。所以，我們所有人都去追求墮落型快樂，幾乎忘記了這個世界上還有一種比墮落型快樂要好得多、持久得多的快樂——成長型快樂，就是在成長中、在覺醒中享受到難以言喻的快樂，這是比墮落型快樂要快樂百倍的快樂，而且越來越快樂。這樣我們既獲得了成長，又獲得了比墮落所帶來的快樂還要快樂百倍的快樂，爲什麼這種快樂我們不去追求，而去追求墮落型快樂呢？這就是我們的教育家、政治家等有影響的人物對這個時代沒有給予很好地引導所致。

我估計他們自己也不懂成長型快樂吧，因爲人永遠給不了自己沒有的東西。他們自己都不知道快樂還分兩類，怎麼可能告訴我們民眾呢？那爲什麼他們不知道呢？因爲沒人跟他們說，父母沒告訴他們，老師也沒

① 《論語・述而》：「子曰：『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。』」《論語・學而》：「子曰：『學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍。不亦君子乎？』」楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 70—71 頁、第 1 頁。

告訴他們，所以他們不知道呀。因此，我們整個時代的教育家、文學家、政治家等等，由於從來都不知道還有一種快樂叫「成長型快樂」，而衹能給我們墮落型快樂。久而久之，就導致全民只知墮落型快樂，做夢都沒有夢到還有一種比墮落型快樂要好上百倍的成長型快樂。

成長型快樂在哪裡？成長型快樂都隱藏在儒佛道裡。衹有儒佛道才能給我們指示出成長型快樂在哪裡、成長型快樂是什麼樣子、成長型快樂應如何獲得。也就是說，衹有聖學、聖道才能給我們提供成長型快樂。如果不學習聖道，不學習經論，不學習聖賢，我們將永遠不知道還有一種快樂叫「成長型快樂」。

那麼，「養則致其樂」這裡面致的是哪個樂？如果是初級的、低級的快樂，那就是讓親友獲得墮落型快樂。打個比方，爸爸媽媽很無聊，你跟他們說：「來，我明天給你們買一桌麻將，讓你們打麻將去。」打了兩天，你問他們：「怎麼樣？」父母說：「這傢伙好，打得我們廢寢忘食。」這也是一種「養則致其樂」，父母高興了，你也覺得很高興：父母從此不再憂愁了，每天打起麻將來都不下桌子的，太好了。這就是給親人提供墮落式快樂。

我們爲什麼給親人提供墮落式快樂呢？因爲我們也不知道還有一種快樂叫成長型快樂。如果我們是佛之子，或孔孟弟子，經過一番學習以後就知道：除了打麻將這種墮落型快樂之外，還有一種比它好百倍的快樂，叫作「成長型快樂」「覺醒式快樂」。我們就經過一些善巧的方式，把父母也引導到聖學上來，讓他們在聖學中不斷地走向成長和覺醒。在成長和覺醒的過程中，他們越來越體會到成長和覺醒的幸福與快樂。從此以後，他們斷然看不上或看不起這些墮落型快樂。因爲成長型快樂要比墮落型快樂深刻得多，持久得多，高尚得多。有了高級的東西，他們還能看得上低級的東西嗎？所以自然就脫離了低級趣味，越來越趨於高尚，一心追求高尚，追求聖賢。這是第二種樂，我們稱之爲「養則致其成長型之樂」。

那麼，到底給父母提供這兩種樂中的哪一種樂？取決於贍養者。贍養者如果素質很低，自己都不知道有成長型之樂，又怎麼可能給父母自己沒有的東西呢？這樣他衹能提供一些低級趣味的快樂，就是給父母買一桌麻將，就打發了。反之，贍養者如果素質很高，深通成長型之樂，他就會想方設法把父母引導到成長型之樂上去。

「病則致其憂」。

就是親人病了，比如父母病了，要比自己病了更加重視，憂愁不已，對此我們要感同身受才行。這個「憂」就是重視，就是感同身受，要想盡一切辦法去醫治親人之病，給其提供醫療。「病則致其憂」這個道理好理解，但做到很難。父母病了以後，你能不能真正做到比自己病了還要難受？能不能真正做到比自己病了還要積極地去尋醫問藥，盡最大的可能給他們提供醫療條件？

有句話叫「久病床前無孝子」，父母病久了，尤其是老年父母病久了，你還能不能保持像他們剛剛病了一樣無微不至地照顧他們的那種積極性？時間一久，你自己就疲勞、疲倦了，如果想做到永不知疲勞、永不知疲倦，還非得有一番修養不可。沒有一定修養的人，沒有一定教養的人，父母短期病一病，你還能做到熱情地尋醫問藥。如果病了五年甚至十年呢？你在第十年的時候還能夠做到像父母剛剛病了那樣，滿懷熱情地爲他們尋醫問藥，爲他們提供各種侍奉嗎？不好說。因此就有了「久病床前無孝子」這樣的話。

「喪（sāng）則致其哀」。

「喪」是去世的意思。如果父母去世了，要「致其哀」。這個「哀」不是假裝的哀，而是真心的悲傷，是切切實實的悲傷，是從骨子裡發出來的悲傷。這種悲傷也能體現出我們對父母的孝心有多深有多純。如果

不深不純，那麼證明你這個哀裡面有雜質，你是裝出來給別人看的，不是發自真心的。如果你是真心敬愛父母、熱愛父母，那麼父母去世以後，你的悲傷一定是發自內心的，這是自不待言的。

「祭則致其嚴」。

「嚴」就是莊嚴肅穆。父母去世以後，我們在他們的生日、祭日裡祭奠的時候，自然地就會呈現出最莊嚴肅穆的態度。如果沒有莊嚴肅穆的態度，就證明我們對父母的孝有瑕疵，我們不是真孝、不是真愛。如果是真孝和真愛，即使父母去世了很多年，每次提到父母的時候，我們用的都一定是敬語，語氣裡都充滿了敬愛，這樣的稱呼、這樣的態度纔是正確的。不然，就證明我們對父母的敬重是有問題的。

「五者備矣，然後能事親。」

「五者備矣」，哪五者呢？就是居、養、病、喪、祭這五者。「備矣」就是這五者你都能做得很到位、很徹底、很純粹、很自然、很自覺，沒有任何做作，都是真情流露，沒有一點點雜質，沒有一點點偽裝，沒有一點點做樣子。

「然後能事親」，「能」在這裡作「勝任」講。就是你衹有五者都做到了，才證明「事親」這件事你勝任了、做到位了，這個孝道、孝行你才算勝任了。不然，你就是一個不合格的事親者，就是說你當孝子當得很差勁。如果這五者都做得很好、很圓滿、很自然、很到位、很持久，沒有虎頭蛇尾——開始是這個樣子，五十年以後還是這個樣子，一百年以後還是這個樣子，沒有因爲歲月的逝去而出現虎頭蛇尾的現象，這就是善始善終——既善了始又善了終。如果這五者都能夠做到善始善終，「然後能事親」，就證明你是一個能勝任事親的孝子。否則，你就不勝任，你就不合格。

如果一時不合格，那就想辦法讓它合格，要經過一番努力，經過一番反省，才有可能做到合格。要經常反省：我到底爲什麼不合格？是什麼東西在阻礙著我？我要把這些阻礙去掉。無論是來自內部的自我和習氣，還是來自外部的客觀條件，總之，我都要盡最大的可能去克服，這個過程就叫「致良知」。我要盡最大的限度去克服、衝破這些阻礙、障礙，讓自己達到「備矣」，也就是完美、到位、合格。這個過程也叫「做工夫」。所以「致良知」的「致」就是做工夫。那麼由不合格到合格，由不能到能，由不備到備，就叫「做工夫」。

每個人做工夫的過程、方式都是不一樣的。但不用管這些過程、方式具體是怎麼個差異法，衹要我們最終合乎一個目標就可以了，這個目標就是「備矣」，也就是圓滿。我由一個不合格的孝子變成了一個合格的孝子，由一個不能勝任的孝子變成了一個能充分地勝任這五件事的孝子，這個奮鬥過程、這個衝破種種內外障礙的過程就叫「做工夫」，或叫「做實踐」，或叫「做踐履」。經過一番切實的努力和實踐，我就做到了。所有人都會經歷一個由不合格到合格的奮鬥過程，幾乎沒有人一起步就是合格的，都是需要經過一番奮鬥和努力才能達到的。而且這個奮鬥和努力也許會持續一生，直到我們臨死的時候都會奮鬥不息。

「事親者，居上不驕，爲下不亂，在丑不爭。」

「事親者，居上不驕」，「事親者」就是孝子，孔子在這裡又換了一個角度給予指示，給予教導。前面上一句是從「五者備矣」進行指示，現在又從另外三個方面給予指示。哪三個方面呢？

第一，「居上不驕」。不能因爲你是縣長或省長等官，就可以在孝養父母上面有所不同。你再是縣長或省長，他們該是你父母的還是你父母。如果你當了縣長或省長，就想在孝養父母上搞特殊化，這是不可以的！你要像所有普通人家的孝子那樣孝養你的父母和親人，這就叫「居上不驕」。當然，過去沒有「縣長」「省

長」等詞，過去的官叫「公」「卿」「大夫」「士」。你不能驕傲地認爲自己是公、卿、大夫或士，就可以不孝養，其他人則必須孝養。正好相反，你應該做得比普通百姓更好纔是，你應該比普通人更加尊重孝道、踐行孝道、體現孝道，以做眾人的表率，而不是利用你的官位、地位來逃脫、迴避孝道，不是憍慢地認爲，你能例外而其他人不能例外。

也就是說，在踐行孝道方面，沒有任何人可以例外。因此前面第六章就說過「自天子至於庶人」都必須踐行孝道的觀點，也就是說，沒有任何人可以主觀地認爲自己可以游離於孝道、游離於致良知之外。越是位高權重者，越應該成爲他人之表率，這纔是你該做的事。這是第一個方面——「居上不驕」。

第二，「爲下不亂」。有「上」就有「下」，「下」指的就是下層民眾、普通百姓。不能因爲你是一個普通民眾，就可以肆意妄爲、四處搗亂、不守規矩，作爲一個普通人的你，也要恪守孝道，這叫「爲下不亂」。不能因爲你是普通人，你是山野村夫，就可以把自己游離於孝道之外，游離於良知之外。

第三，「在丑不爭」。「丑」這個字很古怪，它真正的意思是「群眾」的「群」，或者是「眾」[①]。在古代，「丑」和「群」或者「眾」是同義詞。這個講法現在的人很難理解，「丑」就是「丑」，怎麼跟「群」或者「眾」是同義詞呢？這個你得請教文字學家才能回答，我回答不上來，我不知道是什麼原因。我只知道「丑」就是「群」或者「眾」，「群」或者「眾」就是「丑」。「在丑不爭」，要讀成「在群不爭」，或者「在眾不爭」。「群」就是「眾」，「眾」就是「群」，合在一起叫「群眾」。「在眾」就是在人群中，要怎麼樣呢？「不爭」。就是不爭強好勝，不惹是生非。不惹是生非也是孝道，這叫「在丑不爭」。

「居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在丑而爭則兵。」

爲什麼要「居上不驕，爲下不亂，在丑不爭」呢？孔子給出的進一步教導是：「居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在丑而爭則兵。」

「居上而驕則亡」，如果你是一個在上位者、居高位者，比如說是一個君王，或是一個卿、大夫，而又十分驕橫，那麼你是活不久的，你是待不久的，你很快會亡的。這個「亡」有多層含義：第一層含義指的是身體的亡，就是你的小命不保。第二層含義指的是你的職位不保：如果你是卿，就會被罷免，而不再是卿；如果你是大夫，也會被罷免，而不再是大夫；如果你是諸侯國國君，那麼你這個國君也會被民眾推翻，被推翻了也可以理解爲亡了。「亡」還有一層更深的意思，也就是第三層含義：如果你憍慢，你將永遠沉淪，不得解脫。你從此就堵住了由道德覺醒到生命覺醒這條解脫之路，換言之，這條解脫之路與你無緣，你從此昇華無門，只剩下墮落、衰亡。你將一天不如一天，從此沉淪、墮落於無明、習氣和自我中，承受著來自無明、自我和習氣那無窮無盡的束縛和痛苦，永不得超生。這也是一種亡，而且這種亡是終極之亡。這種終極之亡與你肉體的生和死沒關係——不僅生前如此，死後亦如此。這是儒佛道的基本觀念：死後是生前的延續。

這句話很重要，我們再說一遍。儒佛道都不約而同地認爲，死後是生前的延續。你要是想知道死後是什麼樣子，請看生前，因爲死後是生前的延續，而且是在同一個水平線上的延續。如果你生前是好的，那麼死後也是好的，不用問。反之，如果你生前是差的，那麼死後也是差的。所以很多人問我：你看我會不會墮地獄？那就看你生前在不在地獄裡。如果生前你就在地獄裡，表示你現在就在地獄裡，你還用問死後在不在地獄裡嗎？你現在都已經在了，那死後不更是在了嗎？還有人問：我死後會不會升天堂？那就看你現在在不在天堂中。如果你現在就在天堂中，不用問，死後你還在天堂中。這就是「死後是生前的延續」。

---

① 「丑」字在《古代漢語詞典》裡有兩類解釋，第一類解釋有三層含義：1. 地支的第二位。2. 古代陰陽五行家將地支與四方相配，丑指東北偏北方向。3. 丑角，傳統戲曲裡的滑稽角色。第二類解釋有七層含義：1. 丑惡，不好。2. 醜陋，相貌難看。3. 恥辱，羞愧。4. 憤怒。5. 眾。6. 類，種類。7. 指動物肛門處。「在丑不爭」之「丑」，取第二類解釋中的第五層含義「眾」。參見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年版，第 188 頁。

因此，要想給死後找一個很好的歸宿、歸落，請修好你的生前。若是生前不好好修，而把所有的願望都寄託在死後，那叫對自己不負責任，那叫愚昧。因爲你不明白「死後是生前的延續」這麼一個基本道理。而且這個基本道理在儒佛道三家是共通的，即三家都是持此見解的——死後是生前的延續。你不要管死後是什麼，不是說沒有死後，而是說不要把注意力放在死後，要把注意力放在生前。你要想改善，就從此時做起。要是此時不改善，生前吃喝嫖賭、偷搶扒拿、坑矇拐騙，然後寄希望於死後升到天堂中，那是斷然不可能的！你生前沒有創造一個很好的狀態，卻希望死後能去到一個很好的境界，這是不可能的。死後所有的境界都是生前境界的延續。要想有一個好的死後，你非得創造一個好的生前不可。那麼怎樣創造一個好的生前？答：此時此刻，按照聖賢的教導好好地去踐行一番。

這就是亡的終極含義。解脫還是墮落？昇華還是下沉？——我們把下沉稱爲「亡」，把上升稱爲「生」。如果我們接受聖賢的教導，不斷地實現倫理覺醒、道德覺醒、生命覺醒，這就叫「生」。也就是越來越好，越來越生，就這樣生生不息。反之，如果我們是節節敗退，節節墮落，這就叫「亡」。

驕橫是亡的重要導火索。如果哪一天我們不小心生起了驕橫之心，那麼，從生起驕橫之心的那一天起，我們就節節墮落了。往哪裡墮落？往越來越自我、越來越五毒、越來越無明、越來越沉淪、越來越顛倒錯亂上墮落。這是一定的，這是生命的法則。這是誰規定的？上帝規定的。我們不叫「上帝」，我們叫「心性本有之規律」或「心性本有之屬性」。這個生命的法則是那個心性本有之屬性規定的，而且它是與生俱來的。

驕橫就讓你墮落，謙虛就讓你昇華。因此《聖經》裡面就說：謙虛的人有福了，因爲上帝喜歡他。（《馬太福音・第五章》）[①]我們把這句話翻譯成儒家的話就是：謙虛的人有福了，因爲孝道喜歡他，因爲良知喜歡他，因爲心性喜歡他。爲什麼心性喜歡他？因爲心性就是這麼規定的。怎麼規定的？驕傲遠離心性，謙虛回歸心性，就是這麼規定的。爲什麼這麼規定？「天之經也，地之義也」。所以你別問我，我哪裡知道呀。孔子也不知道，孔子說，我衹是發現了這個法則，但這個法則不是我創造的，我衹是發現者。所有的聖人都是心性的發現者，不是心性的創造者，包括釋迦牟尼也不是心性的創造者。

心性不可能被創造，也不可能被消滅，因爲它是永恆存在的。我們這個現象世界倒不是永恆的，而心性是永恆的，它是這個世界上唯一永恆的東西。既然它是永恆的，當然就不是誰創造的。反過來說，我們是它創造的，不是它是我們創造的。我們今天之所以是這個樣子而不是別的樣子，就是心性創造的。心性爲什麼把我們創造得這麼丑？不知道，反正它就是這麼創造的。爲什麼又把我們創造得這麼美？也不知道，反正它就是這麼創造的。不管是丑也好，美也好，我們就認了吧，因爲心性它就是這麼創造的。沒有解釋，沒有原因，這叫「天之經也，地之義也」，也就是天經地義。都天經地義了，還有什麼可解釋的呢？

「居上而驕則亡」，爲什麼一驕就亡呢？這是天經地義，沒有解釋。爲什麼不驕就生生不息呢？上帝就是這麼規定的，也沒有解釋。孔子衹是發現了「驕」讓人亡，讓人墮落；而「謙」讓人昇華，讓人覺醒。這就是生命的法則、天道的法則。不再解釋了，一句「生命的法則、天道的法則」或「上帝就是這麼規定的」或「天經地義」就說完了。

「爲下而亂則刑」，這個意思好理解，要是你天天作奸犯科，王法當然就要對你進行處罰。「爲下而亂則刑」這個「刑」指的是王法對你的處罰、刑法對你的處罰。

「在丑而爭則兵」，就是在人群中惹是生非。如果處處惹是生非，帶來的結果是什麼呢？結果是「兵」，就是各種爭鬥、各種衝突。人世間有百分之九十乃至百分之九十九的事，本來都是可以不出現的，但現實是

① 《馬太福音・第五章》：虛心的人有福了，因爲天國是他們的。哀慟的人有福了，因爲他們必得安慰。溫柔的人有福了，因爲他們必將繼承土地。飢渴慕義的人有福了，因爲他們必得飽足。憐恤的人有福了，因爲他們必蒙憐恤。清心的人有福了，因爲他們必能見到上帝。使人和睦的人有福了，因爲他們必稱爲上帝的兒子。爲義受逼迫的人有福了，因爲天國是他們的。

到處充滿了鬥爭、衝突。所有人都覺得這一輩子好艱難，這就叫「家家有本難念的經」。現在雖然是三口之家，但三口之家的「經」也不好念。過去上百口的大家，那「經」就更不好念了。

有人的地方就有事，有事的地方「經」就不好念——到處是衝突，到處是誤解，到處是矛盾，到處是疙瘩，到處是不順。這些疙瘩、不順、衝突、麻煩、毛病，百分之九十到百分之九十九，都是人爲產生的，不是天然產生的。就是它們本來都可以不存在的，本來都可以沒有的，但現實中爲什麼又有了呢？原因就是我們不會做人。因爲不會做人，而把自己變成了一個製造矛盾的工廠、製造衝突的溫床，用一個形象的比喻就叫「攪屎棍」。我們把自己變成了一根攪屎棍，走到哪裡就攪到哪裡，就讓哪裡不得安生。我們把自己活成了一根攪屎棍，別人也把自己活成了一根攪屎棍，在座的有一個算一個，這裡有多少個人，就有多少根攪屎棍。大家你攪我，我攪他，他攪你，每個人都不得安生，這樣就產生了無窮無盡的麻煩、無窮無盡的問題，層出不窮。其實，這些都是因爲我們做人沒做好。

西方極樂世界就不存在攪屎棍，所有的人給別人帶來的都是快樂和幸福，而不是痛苦和麻煩。而我們這個世界的人呢，都是那麼的愚蠢、低劣、自我，都充斥著五毒、充斥著無明，所以到處都是攪屎棍。你衹要一深入到無明中，衹要一深入到自我中，帶著一個濃濃的自我在活著，帶著一個濃濃的無明在活著，你一定是一根攪屎棍。這不是你想不想當的問題，不管你想不想當，你都得當。你就是一個麻煩的源頭，你就是一個傳染病的源頭，你走到哪兒就把各種不痛快、各種矛盾、各種問題像病毒一樣地傳散給你的周邊人，周邊人都感染上了你的病毒，從你那裡體會到了痛苦和麻煩。

如果你真的愛這個世界——咱先不說這個世界了，就說你的父母——如果你真的愛你的父母，如果你真的愛你的兄弟姐妹，如果你真的愛你的閨蜜和朋友，請把自己搞得智慧一點。你把你自己搞得智慧一點就是對所有人的恩德，你不製造麻煩就是對所有人的恩德。哪怕你不是爲了自己，你就是爲了你最愛的親人、最愛的朋友、最愛的那些人，你也要想盡一切辦法，使出所有能使出的勁兒，讓自己成長起來，讓自己覺醒起來，讓自己越來越君子、越來越菩薩。我是指真君子、真菩薩，不是偽裝的，偽裝的君子或菩薩是自欺欺人，沒有用，你到哪裡該是攪屎棍的還是攪屎棍，因爲你還是一個病毒的源頭。

如果每個人都充分地意識到——「啊！原來我是一根攪屎棍，原來我是一個病毒的源頭，這個世界之所以有那麼多的痛苦和麻煩，有一半是我造成的」，那麼這個世界就開始改變了。如果人人都有一個認識和自律，那麼這個世界的痛苦和麻煩自然會消失。這個認識和自律就是：「從今天開始，從此刻開始，我的整個下半生要重新活著，我要晝夜不停地努力奮鬥，讓自己盡快成爲一個名副其實的菩薩、大賢。從此以後我身上散發的都是溫暖、溫柔、智慧、親切、啟迪，散發的都是君子氣度、天地氣象，我傳達著天地氣象，別人僅僅聽到我的名字，就像聽到『孔子』或『夫子』這兩個字一樣有無窮之啟迪，大有前半生昏昏沉沉在睡覺，一聽到我的名字，醒啦，我的名字就有這樣一種巨大的加持之力。」果真如此，君子之風，德被萬民，德被四方，德被四國。

我們要是達到這樣的境界、成爲這樣的人，那麼，所有的人都喜歡靠近我們，因爲我們從此不再給任何人（包括自己）製造麻煩，我們只解決麻煩。從此以後，我們由一個麻煩的製造者變成一個麻煩的解決者，由一個無明的製造者變成一個無明的消滅者，由一個愚蠢的製造者變成一個愚蠢的消滅者，那麼，所有的人當然都喜歡我們，都會跟我們多親近多接觸。因爲他們之前走到我們身邊時感受到的都是痛苦、都是麻煩，感覺我們這樣的人不能交往，所以趕緊走開、趕緊逃跑。但是從現在開始，他們心心唸唸想的是：下一次我們在哪兒再見面？非常想在我們身邊多待一會兒。這就是「萬民來朝」。

如果是一個諸侯國的國君達到這樣的境界，或者是一個天子達到這樣的境界，那麼就會實現四國來歸、四國來順。如果是一個普通人達到這樣的境界呢？像孔子這樣的人就是一個普通人，孔子就吸引了三千弟子

在他身邊，這些弟子都不願離去，就在他身邊接受教化，彼此親如父子一般。孔子和他的弟子們的情感就像親父子一般，很多時候都勝於親父子：三千弟子視夫子比自己的父親都要敬愛，這是天然的情感，是不由自主的；反過來說，夫子視三千弟子也勝過自己的親生子女，這也是自然的，不是刻意的。大家在一起談禮論道，沒事還彈彈古箏或是彈彈琴，習禮習樂，其樂融融。那種感覺真是無以形容！

這就是一個學壞的人和一個學好的人完全不同的兩種結果。這就是「在丑而爭則兵」。其實我們都不會處眾。到人群中該怎麼說話，該怎麼待人接物，我們全部不會，全部無章無法、無規無矩，完全由著自己的性子來，由著自己的習氣來，由著自己的無明來，由著自己的自我來。巧得很，別人也是這個樣子的。總之每個人都由著自我來，每個人都由著性子來，每個人都由著情緒來。這樣整個社會就烏煙瘴氣，產生了重重無盡的煩惱和痛苦。產生了以後，我們還反過來抱怨：「這個人世間真不是人待的地方！」把人世間搞得不是人待的地方我們是首惡，我們先不要抱怨別人。當然，不是說別人完全沒有責任，但是我們乃首惡。我們先把自己這個首惡給幹掉，才有資格去抱怨別人。

我們每個人都是這個社會世風日下的首惡。如果每個人都自覺自律，踐行孝道，努力覺醒，這個社會至少在孔子爲代表的歷代聖賢看來，很快就會變成像極樂世界一樣美麗的烏托邦。但是所有人都不願意這樣做。一方面我們把這個水池子攪得渾濁不堪，不適合生存，一方面我們又罵這個水池子不適合生存。

那麼這個水池子不適合生存是誰造成的？不是外人造成的，就是生活在這個水池子裡面的一條一條小魚、一個一個王八造成的。我們就是那一條一條「小魚」、一個一個「王八」。就是我們把這個水池子攪得臭不可聞，污穢不已，然後我們又去抱怨：「這麼污穢的水池子叫我怎麼生活，叫我怎麼生存？」在這樣的水池子裡是不能生存，但這個不能生存是誰造成的呢？不是外人造成的，就是你造成的。你是首惡，衹是你不願意承認罷了，你總是推卸責任，認爲不是自己造成的，都是別人造成的。巧了，別人也是這樣推卸責任的。千萬別忘了，當你在推卸責任，把責任推卸給別人的時候，別人也在把責任往你身上推。我們所有人都在相互推卸責任，所有人都不願擔起責任，都不願承認這個水池子如此污濁不堪、嚴重不適合生存就是以我們爲代表的這群首惡造成的。這就是我們的愚蠢，我們實在太愚蠢了！我們把自己的生存環境攪得污濁不堪、臭不可聞，受害的是誰呢？受害的就是包括我們在內的所有人，不僅是我們，還有我們的親人。

爲什麼我們每個人都不去努力把這個水池子弄得清澈溫暖起來呢？把這個水池子弄得又清澈又溫暖，讓它變成適宜生存的環境，這樣不好嗎？夫子說，我也不知道咋回事，大家咋都不願意這麼幹呢？明明知道有個好的水池子，大家愉快地在裡面生存是很好的。既然這麼好，爲什麼大家不努力呢？所有人都努力一點，所有人都往這個水池子貢獻一股清流——你貢獻一股清流，我貢獻一股清流，這個水池子就會又清澈又溫暖，非常適宜我們這些「王八」生存，多好的事啊！這麼好的事情，大家爲什麼不幹呢？孔子說，我也不知道咋回事，大家就是不幹。這就是眾生的愚昧：明明知道是很好的事情，卻打死不幹；明明知道是不好的事情，卻樂此不疲。愚昧啊！顛倒啊！但這種愚昧和顛倒一代一代地上演、一代一代地上演，弄得聖人十分悲傷。

所有儒佛道的聖人看到我們現在這個樣子都悲傷不已，感嘆說：「眾生真是不可教化，都苦口婆心給大家把道理說得這麼清楚了，爲什麼大家好事不幹卻樂幹壞事呢？爲什麼正法不學卻學邪術呢？爲什麼要把這個水池子攪得污濁不堪呢？所有人都帶頭使勁地攪、攪、攪，攪得大家都活不下去，何必呢？爲什麼大家不從自己做起，都爲這個水池子注入一股清流呢？大家在又清澈又溫暖的水中生活不好嗎？爲什麼我們要做那些親者痛、仇者快的事情呢？」不知道爲什麼，到現在這都是個謎。而且好像這個水池子還越來越渾了，比孔子那個時代更渾了，就證明我們更加使勁地在把這個水攪渾。沒有人願意往這個水池子裡注入清水，都在比了賽地把水攪渾。攪渾了以後，又各種抱怨——抱怨這個社會真不是人生活的地方。

現在流行一句話，叫「把所有的活人往死裡逼，然後又把那些想死的人拉回來，勸他好死不如賴活著」。這就是我們這個時代一個很古怪的悖論：把所有的人往死裡逼，不逼死不罷休。好了，如你所願，我不活了，我找個樓準備跳下去。然後下面的人說：姑娘，好死不如賴活著。又要讓我們活著。這就是這個社會的現狀：想死卻死不掉，想活又活不成。想死了吧，大家不讓死，因爲「身體髮膚，受之父母」，身體是父母的，不是我們的，所以不能死。想活著吧，整個社會又把所有的活人往死路上逼，不讓活人好好地活著，只會讓人生不如死地活著。

爲什麼是這樣？這就是無明的可惡，這就是自我的可惡。所以，無明是個非常可惡的東西，自我是個非常可惡的東西。一旦著了自我的道、著了無明的道，整個一生你就把自己變成了一根超級攪屎棍，不論走到哪裡，都給別人帶來很大的麻煩和痛苦。但是，你自己意識不到，你走到哪裡就成爲哪裡的麻煩和痛苦的源頭而不自知，你習以爲常了。每個人都在往社會、往周圍貢獻麻煩和痛苦，沒有人去解決麻煩和痛苦，都在貢獻、製造、繁殖麻煩和痛苦。

所以能夠做到在群不爭，是很難很難的！除非你有相當高的自律自覺，除非你有相當高的良知呈現，除非你有相當高的道德覺醒和生命覺醒，不然，你很難做到在群不爭。爭還是不爭，你衹要到了人群中，衹要待人接物，就能檢驗出來了。事實上，衹要到人群中，你就會帶來無窮的矛盾、衝突和麻煩；有了麻煩、衝突和矛盾，就有爭鬥——小則相互指責謾罵，大則動刀子打起來。這就叫「兵」。「兵」就是指打起來了：輕一點的呢，就是出現各種言語爭鬥和各種衝突；那麼重一點的呢，就是直接拿刀把對方殺了。這就是「在丑（群）而爭則兵」。

那麼，如果一個人不嚴格地自律自覺，不嚴格地踐行聖賢教導，不嚴格地遵守聖賢教導，這本身就是不孝。因爲衹要你不踐行或不遵守聖賢的教導，你就一定處在越來越重的自我和無明中。你處在越來越重的自我和無明中，就會給自己和周圍人帶來無窮的危害，尤其是對自己最親的人傷害最大。因爲最親的人首先在空間上距離你最近，你們在同一個屋簷下生活，在同一個鍋裡吃飯，甚至在同一張床上睡眠，從早到晚，抬頭不見低頭見。在這樣的情況下，如果你是一個教養、自律都很差的人，你首先傷害的當然就是他們，尤其是你的父母，你會給你的父母帶來無窮的痛苦和麻煩，這不是你想不想的問題。你不想也不行，由不得你。你衹要一開口說話，衹要一開始做事，透過你的語言、表情、行爲和做事，自然就有無窮無盡的五毒冒出來，自然就有無窮無盡的痛苦、衝突、分裂冒出來。這些痛苦、衝突、分裂就會作用在你父母身上，你父母就會體會到因爲你而產生的重重無盡的痛苦和麻煩，這就是不孝。

你有什麼資格把你的痛苦和麻煩帶給父母？怎樣才能做到不把這些東西帶給父母？答：把自己變成一個正人君子，把自己變成一個大君子、大聖賢，這樣就可以了。衹要你不成爲聖賢，你就會成爲一個自私自利、自我五毒深重的墮落之人，你走到哪裡都是攪屎棍，尤其是走到你父母身邊，就會把你父母搞得痛苦不堪，這就叫不孝。你把你和父母之間的關係搞得矛盾重重，甚至有解不開的疙瘩，父子之間、母女之間搞得像殺父仇人一般：你母親見到你簡直比見到閻王都厭惡，你見到你母親也是這樣；不僅母女之間如此，父子之間也是這樣。你想想，你給你父母帶來了多大的痛苦！父母臨死的時候，都告訴別的孩子：「我們家那個老三啊，或者我們家那個老二呀，千萬別叫他來，我討厭他。你們可以在我身邊，但是他不行。我死了都不想見他，我死了都不准他來埋我，你們可以來埋我，唯獨他不能來，爲啥？我無比厭惡他。」如果你和父母之間都成這個樣子了，就可見你的存在給你父母帶來了多大的痛苦和麻煩！

那麼怎樣避免？唯一的辦法是把自己變成聖賢，用佛家的話說叫變成菩薩。父母就由討厭你變成喜愛你，天天問：「我們家那個老二來了沒？或者老三來了沒？怎麼你們都來了，就他沒來？我很想他，快打電話把他叫來，我有兩天沒見到他了。」就是父母日日思念你，日日喜愛你。你一來了，他們就無比高興、無比快

樂，飯都能多吃半碗。你一不來，他們飯都少吃半碗，爲什麼？因爲你給他們帶來了快樂和幸福。這就是「在群不爭」，這個「群」就包括自己家裡的父母等親人。

你處在親人中，是給他們帶來快樂還是帶來痛苦，依你而定，依你有沒有嚴格地自律自覺地踐行孝道，有沒有嚴格地去追求道德覺醒和生命覺醒而定。這是一件關乎每一個人的大事。但幾乎所有人都忽略了自己的問題，都在向外找各種各樣的原因和理由：我跟父母關係處理不好，那一定是我之外的原因；我跟我家里人處得不好，那一定是我之外的原因。這就叫「推卸責任」。我們不要推卸責任，這個時候就出現了一個新詞，叫「道德的勇氣」。

什麼叫「道德的勇氣」？就是你要敢於承認錯誤，要敢於承認自己之前做得不好，這是一種勇氣。如果不敢承認——自己明明做得不好，卻老是把責任往外推，老是狡辯，你就喪失了道德的勇氣，這比喪失道德本身更可怕。如果喪失了道德，你還可以重新找回來，重新做人。但如果喪失了道德的勇氣，你就永生找不回來了。爲什麼？因爲你沒有勇氣承認自己做得不好，你都不承認自己做得不好，又怎麼可能去改呢？改的前提是承認自己做得不足。你得充分地接受、肯定自己的不足，在這個基礎上，再去彌補、改正自己的不足，那麼你纔有可能在不久的將來變成一個道德的覺醒者。如果你一再地迴避，就是你明明做得不好，還百般狡辯，認爲自己做得比誰都好，那你就喪失了改正的機會，那你只會越來越差，越來越做不好。所以，道德的勇氣比道德本身更重要，道德的勇氣本身就是道德覺醒的標誌。

什麼時候我們敢於承認「我就是很差勁，我就是不行，我前半生過得連我自己都討厭，前半生的我簡直豬狗不如。從現在開始，我要洗心革面重新做人，我要痛改前非」，這就是生起了「道德的勇氣」。道德的勇氣生起的那一刻，就是你道德覺醒的開始。如果沒有道德的擔當，沒有道德的肯認，沒有道德的勇氣，你將永遠開始不了道德的覺醒。你什麼時候有了勇氣擔當，有了勇氣承認，有了勇氣給自己的前半生照鏡子了，不再迴避了，道德覺醒就開始了。所謂的「有勇氣照鏡子」就是：讓我那個醜陋的臉照出來吧，我就是很醜陋，我要敢於照鏡子，敢於看自己前半生的醜陋。這就是勇氣。

但相當多的人一生都不敢給自己照鏡子，一生都不敢承認自己很差勁。正好相反，他們總是找各種理由推卸自己的責任或掩飾自己的缺陷，就是所謂的「諱疾忌醫」。就是不斷地給自己戴面具，不斷地掩飾自己，不斷地推卸責任，不斷地進行各種狡辯。完了，如果是這個樣子，那麼於你而言，想要實現道德覺醒，將一生無望！因爲你喪失了道德覺醒的必備前提——道德的勇氣，你喪失了道德的勇氣。

對於一個喪失了道德的勇氣的人，夫子就會直搖頭，說「朽木不可雕也」。夫子不是對喪失道德的人失望，而是對「喪失道德的勇氣」的人失望。喪失道德不可怕，我們再找回來就行了。怕就怕喪失了道德的勇氣，這樣的人是不可救藥的。有不足的地方，我們可以補上，這都好辦。誰天生就是一個道德的完美者、道德的圓滿者？誰都不是。我們都在不斷地調整、不斷地修補、不斷地完善自己，這個無可厚非，包括夫子本人也是如此。夫子本人也不是一起步就是一個道德的完美者、道德的徹底覺醒者，他也是不斷地在學習、在修正、在調整。所以，喪失道德不可怕，可怕的是我們喪失了道德的勇氣。

因此，《中庸》裡面就有仁、智、勇三要素，叫「君子三要素」[①]，這是《中庸》引用的夫子的一個開示。就是一個合格的君子，必須具備三大要素。哪三大要素呢？第一大要素是仁，就是慈悲心。第二大要素是智，即擁有智慧，善於反省，善於總結，善於開發、彰顯自己的良知。彰顯良知還存在著善於彰顯和不善於彰顯之別。善於彰顯者，就證明這個人智慧很高，是上根器人；不善於彰顯者，就證明這個人智慧很低，是下根器人。因此，同樣是彰顯良知，在你身上彰顯得就快一點，在別人身上就慢一點。爲什麼？因爲你根基好，智慧很高；別人根基不好，智慧不高。所以還是有差別的。不是說，兩個人同時彰顯良知，兩個人彰

① 《中庸・第二十章》：「知（通『智』）、仁、勇三者，天下之達德也。」參見潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 300 頁。

顯的速度就是一樣的、程度就是一樣的。事實上，在不同的人身上，良知彰顯的程度、速度都是不一樣的。爲什麼有這樣的差異呢？因爲每個人的智商智力不同，這就是第二大要素——「智」。第三大要素是「勇」。爲什麼把「勇」上升到「仁」與「智」一樣的高度呢？因爲它太重要了！如果一個人沒有勇氣直面自己的殘缺，沒有勇氣肯認自己在道德上的虧欠，那麼他虧欠的道德一生都不會彌補上。因爲他不具備彌補的前提：「肯認」。肯認自己是要勇氣的，尤其是肯認自己不足的一面和醜陋的一面，更是需要勇氣。

儒佛道都有一個制度，叫懺悔制度。懺悔的前提就是你要有道德的勇氣，要敢於肯認自己的不足。懺悔有兩種方式，一種是對自己懺悔，一種是在師父面前、在先生面前懺悔。如果在先生面前懺悔，那就更加需要你拿出足夠的勇氣。若是沒有勇氣，你在先生那裡就會習慣性地掩蓋自己，而不是習慣性地揭露自己。鼓足勇氣在先生面前、在師父面前揭露自己，揭露以後，再請師爲自己作證，從現在開始痛改前非，這個過程就叫「懺悔」。這是在師父面前進行的懺悔，是最佳的懺悔方式。

那麼，退者求其次，是在自己面前懺悔，就是趁別人不注意，偷偷地對自己說：「注意啊，以後不敢再幹壞事了啊。」這個過程別人不知道。這個過程雖然也叫懺悔，但這種懺悔的效力不高。爲什麼？因爲失去了監督：別人不知道你已經懺悔了，別人無法監督你。一旦失去了監督，你就會鬆懈，所以它的效力、效果遠不如在師父面前懺悔。最好是還有一群師兄弟在師父旁邊坐著：你們給我作證，我之前不是個人，我有多麼多麼的醜陋和邪惡，我之前沒有意識到，最近才意識到，我簡直邪惡、醜陋到了不可救藥的程度。我歸納了一下，我有三方面醜陋、八方面邪惡。請師父和師兄弟們當個證人，我現在開始自述自己存在著哪三方面醜陋、哪八方面邪惡……最後，請師父和在座的師兄弟們、同窗們監督我，一旦我舊病復發，你們一定要監督我提醒我，要時時刻刻監督我提醒我，我要痛改前非，把我這麼多的問題和毛病徹底改掉。

由於有了監督，也就有了力量，所謂「十目所視，十手所指」（《禮記・大學》）[①]，監督的力量是很強大的。「十目所視」，就是十個人用眼睛看著你盯著你；「十手所指」，就是十個人的手都指著你。這個時候你就有了非改不可的力量——你改也得改，不改也得改。所以這種懺悔是有力度的。

不管是自懺悔，就是找一個小黑屋，自己對自己進行懺悔，還是在師友面前懺悔，總之，懺悔都是要有相當的勇氣的，這個勇氣就是道德的勇氣。如果沒有足夠的道德的勇氣，你就會走向反面，就會不斷地掩飾自己，不斷地推卸責任，不斷地戴上面具，你就會成爲一個偽君子。結果是什麼？結果就是自己節節墮落，而且你還會成爲一根超級攪屎棍——你走到哪裡，就是哪裡的麻煩之源、痛苦之源，就給你自己和周圍人帶來無窮無盡的麻煩和痛苦，尤其是給你的親人帶來無窮無盡的麻煩和痛苦。

「三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。」

「三牲」是哪三牲呢？是牛、羊、豬三種畜生[②]。用牛肉、羊肉、豬肉來供養父母，就叫「日用三牲之養」。現在可能大家不覺得有什麼：無非就是牛肉嘛，無非就是羊肉嘛，無非就是豬肉嘛，有什麼了不得的？但你要知道，在孔子及其之前那個時代，物資極度匱乏，人們一年要是能吃上一次肉，那是相當幸福的一件事。我們小的時候都是這樣，一年是吃不上幾次肉的。衹有逢年過節才能吃上一點肉，平時根本就吃不上肉。我們那都是什麼時候了？都是兩千五百年之後了。兩千五百年之後都是這樣，你想想，兩千五百年之前，作爲一個普通草民，一年能吃幾次肉，那是多麼不得了的一件大事！

現在呢，我們還要用三牲之肉來供養父母——今天給父母羊肉吃，明天給父母牛肉吃，後天給父母豬肉吃，總之換著花樣給父母肉吃，這應該很孝了吧？孔子說：「No!猶爲不孝也。你以爲給父母一點肉吃就叫

① 《禮記・大學》原文：「曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』」見潘麟：《〈大學〉廣義》，復旦大學出版社 2015 年版，第 1 頁。
② 三牲：用於養生或者祭祀的三種動物。1. 指牛、羊、豬。俗稱「大三牲」。2. 指豬、魚、雞。俗稱「小三牲」。3. 道家以麞（zhāng）、鹿、麂（jǐ）爲三牲。見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年，第 1264 頁。

孝嗎？這不是孝！除非你做到了剛纔說的三點，纔是真孝。」哪三點？「居上不驕，爲下不亂，在群不爭」，衹有做到這三點纔是真孝。沒做到這三點，就算你天天給父母各種肉吃，那都不叫孝。用現在的話說，就是天天給父母吃好的喝好的穿好的，都不爲孝。你根本不知道孝的精神、孝的根本、孝的要點在哪裡。你把孝理解成衹是讓父母吃好點喝好點穿好點，以爲這就叫孝，但夫子說，你理解錯了，而且是大錯特錯！

我們現在，幾乎所有的國人都處在此大錯特錯中，幾乎所有的國人對孝的理解都很膚淺——孝無非是讓父母吃好點喝好點穿好點，我們以爲這就是孝了，我們就以孝子自居了。在這裡夫子明確地告訴我們「猶爲不孝也」，意思是這不是孝，做到以三牲孝養父母，遠遠不可以稱爲孝子，這不值一提，不足掛齒。

五刑章第十一

子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。要（yāo）君者無上，非（fěi）聖人者無法，非（fěi）孝者無親，此大亂之道也。」

五刑章第十一。

本章是借用五刑懲罰之重、之嚴厲，來說明不孝的嚴重後果。

子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。」

「子曰」，就是夫子說、夫子教導我們。「五刑之屬三千」，就是古時候的刑罰歸爲五大類，簡稱「五刑」，這五大類刑罰細分下來有三千條之多。在不同的時代，五刑的具體內容有所不同。我們來看一下通常所說的五刑是哪五大類刑罰。[①]

第一是墨刑。什麼叫「墨刑」呢？墨刑在秦漢時又稱「黥（qíng）刑」。《說文解字》云：「黥，墨刑，在面也。」[②]秦末農民起義英雄之一的英布，曾因觸犯秦律被處以黥刑。因此《史記》中稱他爲「黥布」，他的傳記就叫《黥布列傳》[③]。還有元末明初的《水滸傳》也有相關記載，就是在一些罪犯的額頭上刺一個「囚」字，而且還要塗上黑炭，以後再也洗不掉了，那就是墨刑。要是被刺了個「囚」字，不論他走到哪裡，那個字都很顯眼，一下就被人看見了，大家就遠離他，因爲他是個罪犯。它起到的是讓罪犯無法再進一步傷害別人的作用。爲什麼呢？因爲他額頭上有那麼大一個「囚」字，別人大老遠就能看見，看見了就趕緊躲遠一點，這樣就避免了他對別人的傷害。這種刑罰叫「墨刑」。墨刑也未必是刺個「囚」字，也許是刺別的一些什麼字。總之凡是刺字的，不管刺什麼字，都統稱「墨刑」。

在過去，被處以墨刑是奇恥大辱，誰要是在額頭上被刺一個字，從此以後就不見父母了。爲什麼？無顏見父母。他要是去見父母，會給父母帶來一生的傷害。父母從見到他開始一直到死，每次想到自己的孩子居然受了墨刑，就感到臉上無光，真是恥辱啊！由於見面會給父母給家庭帶來無窮的痛苦，因此乾脆就不見父母了，甚至都不見鄉親了。一旦受了墨刑，就要到遙遠的地方去生活，實在無顏面見這些父老鄉親們，因爲見到他們，就會給他們帶來巨大的痛苦和煩惱。那就不見了，這個苦讓我一個人受吧，別人就不要受了。

第二是劓（yì）刑。因爲這個字左邊是個「鼻」字，所以「劓」這種刑肯定與鼻子有關。果然，割掉鼻子的刑罰就叫「劓刑」。稍微廣義一點講，就是割掉五官，比如說割掉耳朵、割掉鼻子，通通都屬於劓刑，這是廣義一點的劓刑。狹義一點的劓刑就是指割掉鼻子。因爲鼻子在人面部的正中間，割掉鼻子是最明顯的毀容。一個人要是被割掉了鼻子，那他整張臉就毀掉了，就無臉見人了，這樣的懲罰是巨大的。這就叫「劓刑」。

---

① 五刑：五種刑罰。所指不一。1. 墨、劓（yì）、剕（fèi）、宮、大辟。《尚書・舜典》：「帝曰：『皋陶！蠻夷猾夏，寇賊奸宄（jiān guǐ），汝作士，五刑有服。』」《論衡・謝短》：「唐虞之刑五刑，案今律無五刑之文。」2. 甲兵、斧鉞（yuè）、刀鋸、鑽笮（通「鑿」，音 záo）、鞭撲。《國語・魯語上》：「大刑用甲兵，次刑用斧鉞，中刑用刀鋸，其次用鑽笮（záo），薄刑用鞭撲，以威民也。故大者，陳之原野，小者，致之市朝，五刑三次，是無隱也。」3. 黥（qíng）、劓、斬左右趾、梟（xiāo）首、菹（zū）其骨肉。《漢書・刑法誌》：「當三族者，皆先黥、劓、斬左右止（趾），笞殺之，梟其首，菹其骨肉於市。其誹謗詈詛（lì zǔ）者，又先斷舌，故謂之具五刑。」（菹：剁成肉醬）《論衡・佚文》：「李斯創議，身伏五刑。」4. 死、流、徒、杖、笞（chī）。《隋書・刑法誌》：「一曰杖刑五……二曰鞭刑五……三曰徒刑五……四曰流刑五……五曰死刑五……五刑之屬各有五，合二十五等。」見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年，第 1571 頁。

② 林劍鳴、吳永琪主編《秦漢文化史大辭典》，漢語大詞典出版社 2002 年版，第 838 頁。

③「黥布者，六（縣）人也，姓英氏。秦時爲布衣。少年，有客相之曰：『當刑而王。』及壯，坐法黥。」許嘉璐主編《二十四史全譯》第二冊《史記卷九十一・列傳第三十一・黥布》，漢語大辭典出版社 2004 年版，第 1147 頁。

第三是刖（yuè）刑。「刖」這個字是立刀旁，爲什麼要放個立刀旁呢？刀就是切割的意思。這個字左邊是「月」字，右邊放個立刀旁，仍然念「月」音。「刖刑」是什麼刑罰呢？就是剁掉雙腳或腳趾的一種刑罰。

第四是宮刑。最典型最知名的例子就是《史記》的作者司馬遷，司馬遷犯錯後所受的刑罰就是宮刑。男罪犯所受的宮刑，就是切割掉其生殖器，被切掉生殖器之後，他就相當於太監了。那么女罪犯怎麼辦呢？是用暴力擊打其腹部，使其子宮脫落，再切除脫落後的子宮，使其喪失生育能力。[①]爲什麼要切割生殖器？目的就是讓她喪失生殖能力。一旦喪失生殖能力，她從此就沒有子嗣，這就是對犯錯者的懲罰。用現在的話說，就是剝奪你生育之權，使你從此以後不能生育。

第五是大辟刑。什麼叫「大辟」呢？就是各種死刑。注意，「大辟」是各種死刑，包括腰斬、五馬分屍、千刀萬剮等等，總之就是讓人死亡的各種死刑。

這就是五刑，根據犯罪的輕重而決定使用這五刑中的哪一刑。這五刑指的是五大類，還沒有細分，細分下來有多少呢？細分後加在一起是三千條，叫作「五刑之屬三千」。但這三千條都可以歸納到這五刑中來，所以五刑就是三千，三千就是五刑。上面，我們解釋了第一句話「子曰：『五刑之屬三千』」的意思，就是五刑中細分下來有三千刑條。

「而罪莫大於不孝」。犯下上面這麼多罪所受的處罰加在一起，都沒有不孝之罪大！上面這些罪都是很嚴重的，那個宮刑罪都已經是很嚴重的罪了，尤其是第五類大辟罪，就是直接腰斬，或直接勒死，或直接五馬分屍，可謂極刑。但夫子說，你以爲五馬分屍就是極刑了嗎？就是處罰的最極的樣子了嗎？根本不是！比五馬分屍更嚴重、更嚴厲的罪過是不孝。就可見不孝之罪有多大！

按照這個說法，我們全中國人現在都不孝，都沒有踐行孝道。我們全中國人，此時此刻都已經犯下了一個比五馬分屍之罪、比宮刑之罪還要嚴重百倍的罪過——不孝。什麼是「不孝」？就是沒有把道德覺醒、生命覺醒作爲自己一生最核心的追求和最重要的事情看待。衹要你沒有這樣做，你就是不孝，你就犯下了比五馬分屍之罪更嚴重的罪過。依這個標準看，可不是包括我在內的全國人都在犯嗎？全國所有人此時都在犯這個過錯，就是不孝之罪。不孝就是不踐行孝道，這個罪過就是這麼大——遠超五刑之罪，夫子說「而罪莫大於不孝」。一旦不孝，就會出現三種可能的現象。哪三種呢？請看下文。

「要（yāo）君者無上，非（fěi）聖人者無法，非（fěi）孝者無親，此大亂之道也。」

第一種現象叫「要（yāo）君者無上」。「要」就是要挾、威脅，「要君者無上」就是處處要挾君上，要挾上師，要挾長輩。就是說，你目中沒有父母，沒有長輩，沒有師長，沒有領導，沒有國君。

第二種現象叫「非聖人者無法」。「非聖人」這個「非」，應該讀作「誹謗」的「誹」。「誹聖人者無法」，就是開口就誹謗聖人、謾罵聖人以及聖人的教導——聖學，總之是輕慢聖人、輕慢聖學，這就是沒有規矩，無法無天。打個比方，別人很嚴肅地給你一部《孝經》說：「咱倆是好友，希望你好好讀一讀。」你回去第一件事情，就是把《孝經》從你的包裡拿出來扔到垃圾堆裡，還嘟囔一句：「什麼玩意兒，還讓我讀，我連翻都懶得翻。」如果你這樣做，就是輕慢聖賢的教導。因爲《孝經》裡面的每一句話都來自孔子這個聖人，或部分來自曾參這個聖人。不管是曾參這個聖人，還是孔子這個聖人，都是真正的聖人。你對聖人的話、聖人的教導如此輕慢，就叫「誹」。「非（誹）聖人者無法」，就是沒有規矩，無法無天。

「非（誹）聖人者無法」這個「法」也可以理解爲軌道。就是說，如果你背離了聖人的教導，你的人生一定是顛倒錯亂的，你的人生肯定沒上軌道，你永遠不可能在道上。因爲道就在聖人和聖人的教導裡。由於

① 商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年，第 437 頁。

你如此輕慢、誹謗聖人及其教導，你就不可能知道真正的大道在哪裡，你也不可能知道人生該追求什麼、不該追求什麼，一切你都不知道，這樣你當然無法可依、無道可循。一個無法可依、無道可循的人，當然是一個亂七八糟的人，當然是一個不斷墮落混亂的人。這個墮落混亂，就是對你輕慢聖人及其教導的當下的處罰、懲罰。「誹聖人者無法」，意思是從此以後，你所有的言行、起心動念都會亂七八糟，沒有規矩，沒有章法。因爲規矩和章法都在聖人的教導裡，而你又不學這些聖人的教導，你當然不知道什麼叫規矩，當然不知道什麼叫法度，你當然是亂七八糟的。

第三種現象叫「非孝者無親」。這裡的「非」不讀作「誹」，就讀作「非」，「非」當「沒有」講，「非孝」就是心裡沒有孝。一個心裡沒有孝的人、一個不踐行孝的人、一個沒有道德覺醒的人，眼裡是沒有父母也沒有親人的，這就叫「非孝者無親」。

「此大亂之道也」。注意是「大亂」，不是「小亂」。什麼樣的亂是「大亂」呢？要了性命的亂、生死存亡的亂，才能稱爲「大亂」，除此之外的都叫「小亂」。孔子說，如果我們不孝，就會導致「生死存亡的亂」之後果，這個「生死存亡的亂」之後果又有狹義和廣義之分。

第一個後果是從狹義上講，一個人如果喪失了孝，從此以後，他活著猶如死去，就是他已經死亡了。這就是上一章所說的「居上而驕則亡」的那個「亡」，儘管你的肉體還活著，但實際上你已經死去了。因爲你沒有踐行孝道，你背離了心性、喪失了良知、喪失了孝道，你雖然活著，也跟死了沒有什麼差別。這是第一個結果，是從個人角度，也就是從狹義上講，個人活著猶如死去。第二個後果是從廣義上講，如果我們喪失了孝，整個國家、整個民族、整個社會也是活著猶如死去，甚至真的死去，也就是亡國滅種。這個國度亡了，這個種族滅了，就叫「亡國滅種」。這就是「大亂之道」。爲什麼會帶來亡國滅種這麼嚴重的後果呢？答：因爲我們不孝。不孝就會出現三種可能的現象，我們再回顧一下：

第一種是「要（yāo）君者無上」。「要君者」因爲眼中「無上」，所以要挾一切「上」。這個「無上」的「上」主要指這麼幾大類：一類是師長，一類是長輩，一類是父母，一類是君王。「無上」就是眼裡沒有師長、沒有聖賢、沒有君子、沒有長輩、沒有父母、沒有君王，那麼其表現是什麼呢？就是「要君」，即要挾他們，一定是這樣的。衹要眼中沒有他們，你在言行中一定表現出對他們威脅、要挾的姿態。因爲你鄙視他們、藐視他們，所以你一定會在言行中表現出處處拿捏他們，處處要挾他們，處處給他們小鞋穿，乃至於處處取代他們、打壓他們，這是一定的。

第二種是「非（誹）聖人者無法」。無論是從個人角度講，還是從整個社會講，這個後果都是很嚴重的。從個人角度講，聖人所有的教導都在你身上失去效果，因爲你根本就不信任他們，根本就不學習他們的教導。如果整個社會都誹謗聖賢及其教導，那整個社會都處在混亂失序之中，這就是我們現在這個時代的樣子。

我們這個時代就是典型的「誹聖人」，處處鄙視聖人，處處誹謗聖人。誹謗就是造謠，讓聖人背各種黑鍋。就像把裹小腳這樣的陋習給孔孟背黑鍋，就是一種誹謗。其實裹小腳根本不是孔孟提出來的，相反，孔孟是非常尊重婦女的。如果我們寫一部中國婦女解放史，那一定從孔子開始寫起，因爲孔子是最早且多次地用明文提出男女平等、尊重婦女觀點的聖人。像之前第五章所說的「資於事父以事母而愛同」「故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也」，就是出自孔子那裡。所以孔子從來沒有束縛婦女，孔子一直在討論要解放婦女，要尊重婦女，要男女平等，要像尊其父一樣地尊其母，這都是孔子的原話。但是呢，後人卻把裹小腳這個鍋甩給了孔孟，這也是一種誹謗。現在人們以誹謗聖賢爲能事、爲時尚，講話時裡面要是不帶幾句對聖人的諷刺，好像他這個講話就不完整，他這個講話就不好聽似的。衹有帶上幾句對聖賢的誹謗，才能贏得大家的滿堂喝彩、滿堂讚譽。這就是我們這個時代的現狀。

這樣做的結果是什麼呢？「無法」，就是所有的人都喪失了法度，喪失了那個可以照亮我們的明燈和導師。所有的人都像一個無頭蒼蠅一樣亂七八糟地活了一輩子，最後死去。所有的人都不知道爲什麼活著，不知道爲什麼死去，十分悲哀！這就是「非（誹）聖人者無法」。

第三種是「非孝者無親」，這就更好理解了，就是一個不孝的人，眼裡是沒有父母也沒有親人的。

如果任由這三種情況——無上、無法、無親發展、惡化下去，會怎樣呢？「此大亂之道也」，狹義地說，我們個人喪身失命；廣義地說，國家、民族亡國滅種。此非小事也！這是孔子對我們的教導和警告。但我們這麼多年來，置若罔聞，拒絕聽從夫子的警告而一意孤行，越來越無上、無法、無親。目中無上，心中無法，心中無親，這是「大亂之道」呀！這「大亂之道」裡面就含著夫子對我們的忠告、警告，但是我們一直不聽這樣的忠告、警告，置若罔聞。

廣要道章第十二

子曰：「教（jiāo）民親愛，莫善於孝；教（jiāo）民禮順，莫善於悌（tì）；移風易俗，莫善於樂（yuè）；安上治民，莫善於禮。」

「禮者，敬而已矣（yǐ）。故敬其父，則子悅；敬其兄，則弟悅；敬其君，則臣悅；敬一人，而千萬人悅。所敬者寡，而悅者眾。此之謂要道也。」

廣要道章第十二。

第十二章叫「廣要道章」，「廣」就是推廣、擴展、拓展的意思。拓展什麼呢？拓展要道。什麼叫「要道」呢？緊要的中心思想和核心精神，就叫「要道」。「廣要道」就是這個核心精神、核心思想要推廣、要拓展、要開拓、要宣傳。

這一章重點談「要道」，這個「要」在何處呢？「要」在誠敬——對內是誠，對外是敬，因此叫「誠敬」。對內不誠的人，他對外的敬也是假的，不是真敬。真敬的前提是內心很真誠。內心很真誠的人，他對外的敬愛纔是真敬、真愛，而不是假敬、假愛。也就是說，敬是這一章所說的「要道」。或者反過來說，「要道」具體指的就是「敬」。「敬」有什麼價值、有什麼意義、有什麼妙用嗎？有！這個妙用太大了！這一章主要講的就是孝道之妙用，就是孝之體、相、用中的「用」，就是通過「敬」的形式達到妙用。具體是怎麼妙用的呢？我們看下文。

子曰：「教（jiāo）民親愛，莫善於孝」。

「親愛」就是趨向於愛，「親」是趨向、熱愛之意。往什麼方向趨向呢？往愛的方向趨向。「愛」就是「敬」的別名：愛就是敬，敬就是愛。因此，「教民親愛」這句話可以替換爲「教民親敬」，意思就是教導民眾熱愛敬，爭先恐後地去敬。如果我們教導民眾，讓他們趨向於愛，即熱愛「愛」、熱愛「敬」，那麼通過什麼方式最好呢？「莫善於孝」。最佳的方法、最有效的方法就是向他們闡述清楚孝道，向他們闡述清楚良知之道。闡述清楚了，民眾就會爭先恐後地去熱愛「愛」、熱愛「敬」。「教民親愛，莫善於孝」就是這麼個意思。

「教民禮順，莫善於悌（tì）」。

「教民禮順」這個「禮」指的就是周公傳下來的禮法。「順」就是順暢、順遂、國泰民安的意思。「教民禮順」就是透過禮法以獲得國泰民安，最佳的方式是什麼呢？「莫善於悌」。「悌」就是對兄長的敬愛。我們現在著重闡述一下什麼叫「禮」。「禮」跟「孝」一樣，孝分爲體、相、用，禮也分爲體、相、用，即禮之體、禮之相和禮之用。

第一，禮之體，就是心性，就是良知。第二，禮之相，就是周公制禮作樂的那些內容，那就太多了。比如說不同階級的人穿不同的衣服、戴不同的配飾等等，這些通通都屬於禮制，簡稱爲「禮」，全稱爲「禮法制度」。這實際上就是國家制度、社會制度，以及各行各業的制度。周公當年攝政的時候，成立了一個機構，用現在的話說，就是組織了一個法律委員會，這個法律委員會幹什麼呢？專門製定各種禮制、各種規章制度，而且製定得很豐富很完整。所有的規章、禮制，通通是禮之相。所以，禮之相到底有多少？這很難說得清，因爲實在太多了，說不清有多少。第三，禮之用，是幹什麼的呢？禮之用具體說起來也很多，比如說：國泰

民安，這就是禮之用；人民和睦，這就是禮之用；國家增強凝聚力，這就是禮之用；所有的人在禮制中趨向道德覺醒，這就是禮之用。

《中庸》講：「非天子不議禮，不制度，不考文。」「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」（《中庸》第二十八章）[①]《論語》也說：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」[②]所以，衹有聖王才可以制禮作樂，普通人沒有能力制禮作樂。這是孔子的教導。

爲什麼衹有聖王才有資格制禮作樂呢？因爲衹有聖王既有其位又明瞭心性，他們是根據心性的法則，也就是根據性之理和心之理來製定法則，所以他們製定的禮樂是最合乎心性的。假設不是周公制禮作樂，而是個普通人或曰凡夫俗子制禮作樂，那麼他依什麼來制禮作樂呢？他是根據他的自我、五毒、習氣和無明來制禮作樂的。因爲他是凡夫，他只懂自我、只懂五毒、只懂習氣、只懂無明，不懂心性，所以他是不可能以自己不懂的東西爲前提、基礎來制禮作樂的。他壓根就不懂心性，他做夢都沒有夢到過心性，他怎麼可能以心性爲標準來制禮作樂呢？不可能！他衹能以自己的五毒、以自己的自我、以自己的習氣、以自己的無明來制禮作樂。這樣的制禮作樂統名之曰：西方的法制。西方的法制就是凡夫制定的禮樂、禮制、制度。

我們現在引用西方的制度，實則引用的是凡夫的禮樂制度，是用凡夫的禮樂制度取代了以周公爲代表的聖人的禮樂制度。所以我們這個時代是一個去聖化的時代：把聖人的禮樂制度拋到一邊，把凡夫的禮樂制度奉爲標準，到處推行。這就是我們這個時代的現狀。

任何時代都一定要有禮樂制度或曰禮法制度，衹是你這個禮樂制度或曰禮法制度依何而制定，這一點很重要。該不該製定禮樂制度或曰禮法制度，這是不需要討論的，衹要有人的地方就一定要有禮法制度。但問題是：你製定的禮法制度是基於生物性，還是基於人性，還是基於德性、道性？如果是基於人性，即以人性爲標準、爲參照、爲歸宿，那就是以西方爲代表的禮法制度；如果是基於道性，即以道性爲標準、爲參照、爲歸宿，那就是中國上古時期的禮法制度。這是非常清楚、非常明白的，是一點也不糊塗的。（註：道德有生物性道德、人性道德與德性道德之分，關於三者的詳細闡述，請參閱潘麟先生的《陽明新學》一書）

自「五四」以後，我們就用西方的禮法制度取代了我們自己的禮法制度，爲什麼取代了？我們認爲，由周公製定和延續下來的禮法制度，歷經了近三千年，已經僵化了、腐朽了、不好使了，給中華民族帶來了無窮的災害，因此我們要打破傳統禮法制度，引用西方生機勃勃的法制精神和法制理念，要把西方法制的內容引進來。於是，從「五四」以後真的就把它引進來了，一直引進到現在。

我們現在這個時代的法制的根本精神、根本理念是建立在生物性（獸性）之上的，是建立在自我之上的，是建立在五毒之上的（註：此處的法制「建立在生物性」之上，跟上面所說的法制「基於人性」並不矛盾，兩種說法衹是角度不同：說它建立在生物性之上，指的是西方文化承認人有生物性，不信任人的人性，不承認人有德性，因而自覺地將其政治、經濟、法律、文化圍繞著生物性及其法則「物競天擇適者生存」進行探討、展開，比如製定法律制度是爲了約束人的生物性，是爲了止惡，這些條文都是冷冰冰的；又因西方文化不承認人有德性，故其製定法律衹能基於人性，衹能以人性爲標準、爲參照、爲歸宿，屬於人性道德即他律道德範疇，逼迫人們遵守了這些法律，就能有效地管控生物性——但落實到現實中往往做不到有效管控，且遵守法律的最高境界，是成爲一個遵守各種外在規章制度之人，最多是一個彰顯了人性道德之人）。我們這個時代可以稱爲「獸性法制時代」或「生物性法制時代」，而不是「德性法制時代」。德性法制時代就是

① 潘麟：《〈中庸〉心要》，江西人民出版社 2021 年版，第 394 頁。
② 《論語・季氏》：「子曰：『天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。』」楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 174 頁。

「五四」以前的兩三千年的時代，代表人物就是周公，周公制禮作樂，開啟了中國的德性法制時代。因爲周公本人是一個聖王，是一個明心見性的人，所以他就把自己所明白的心性作爲他製定禮法的根本依據，也就是根本源頭。他要通過禮法達到什麼目的呢？把所有的人引到心性的覺醒中去，引到生命的覺醒中去，引到道德的覺醒中去，讓所有的人不再成爲禮法的約束者，而是成爲禮法的解脫者，讓所有的人通過禮法獲得身心的終極覺醒和解脫。這纔是周公制禮作樂的本意，他是要把所有的國民引導到道德覺醒、生命覺醒中去的。所以，以周公爲代表的聖王所製定的禮法禮制，其根本目的、根本的宗旨是讓這些禮制把所有的人引導到生命覺醒中去，讓所有的人成爲覺醒的聖人。如果所有的人都成爲聖人了，這個國家就成爲烏托邦，就是極樂世界了。

聖人的動機很好、目的很好，但從未實現。這是中華民族的遺憾，也是全人類的遺憾。全人類到現在都沒有實現這個烏托邦的理想。沒有實現不重要，重要的是我們要區分中國的禮法和西方的禮法之本質差異，它們立法的基礎、立法的動機以及立法的歸宿、立法的終極目標皆存在著本質上的差異。這些差異我們要清楚，不可糊塗，因爲茲事體大，不可不辨，不可以在這個地方含混。

「移風易俗，莫善於樂（yuè）」。

「移風易俗」就是不斷地把陳規陋俗去掉，用新的更合理的風俗來取代。「移風易俗」最佳的方式是什麼？「莫善於樂」。在這裡，這個「樂」有狹義和廣義兩種作用。狹義之「樂」的作用就是指利用各種樂器和音樂，以和諧身心、啟迪心智。廣義之「樂」的作用就是指移風易俗，以實現國泰民安。

儒家非常重視音樂的感化作用。儒家認爲，音樂的價值不可思議：小則和諧身心，啟迪心智；大則安邦治國，移風易俗。儒家對音樂的理解、對音樂的價值的評估，遠高於我們當代人對音樂的理解及其價值的評估。當代人認爲音樂衹是娛樂耳目的一個娛樂性工具、娛樂性項目，它的本質功能是娛樂，僅此而已。我們當代人對音樂的理解和認識來源於西方，西方人對音樂的理解和認識就是這樣的。我們把西方人對音樂的理解和認識引用過來，而把我們古代聖賢們對音樂的理解和認識拋到了一邊。所以說很麻煩，我們把祖先們留下來的好東西全部拋棄，包括對音樂的理解和認識也拋棄了。

從周公那裡開始，我們就非常注重樂的教化作用了，當時是禮樂并稱——禮是禮制，樂是樂制。就是用禮和樂並行來治理，小則治理身心，大則治國理政，禮和樂兩者缺一不可。不能光有禮，就是各種外在的規章制度，周公說這是不行的，我們還要配合上心智的覺醒、身心的和諧。若是不配合上這一點，僅用嚴刑峻法，這是一種殘暴的象徵。治理國家最佳的方式是民眾不犯法，這纔是法的最高境界。法律的意義不在於懲罰，而在於止惡。有了個止惡，還得有個揚善，不能只止惡而不揚善，只止惡就叫殘暴。那麼揚善這一塊就是由樂來完成，止惡這一塊則是由禮法來完成，尤其是由王法來完成。所以，樂在周公的制度中，是用來揚善的，是用來啟迪心智、移風易俗的。

「移風易俗，莫善於樂」，總之，樂狹義的作用就是啟迪心智、和諧身心，廣義的作用就是移風易俗，達到國泰民安、上下和諧。

「安上治民，莫善於禮」。

「安上治民」這個「上」指的是一切「上」，既指師長，又指國君，又指長輩，又指雙親，等等。但從上下文來看，這裡的「上」應該重點指的是國君。「安上」就是讓上層獲得平安、獲得穩定，相當於讓政權獲得穩定。用現在的話說，就是讓管理層穩定，或者說讓政府穩定，維持一個和諧而穩定的政府。「治民」就是往下治理民眾。「安上治民」最好的方式是什麼呢？「莫善於禮」。

「莫善於樂」與「莫善於禮」合在一起就是禮樂或樂禮。「禮」就是各種制度以及大家對各種制度的理解、遵守和恪守。人人都遵循、都恪守這些制度，就會有一個穩定的政府，就會國泰民安。這一切都是「安上治民，莫善於禮」。

「禮者，敬而已矣（yǐ）。」

夫子緊接著對「禮」進行了闡釋。什麼是「禮」？「禮者，敬而已矣。」夫子說，表面上你們看到的都是一些外在的制度，但其實「禮」的目的不是僅僅停留在外在的制度，也即禮制上。所謂的「禮制」都有哪些呢？諸如不同的等級身份穿什麼衣服、戴什麼配飾、住什麼房屋、用什麼馬車，怎樣跪拜、怎樣站立，以及在宴席上有怎樣的排序（當時的宴席都要按照「公侯伯子男」的順序來排序），這些通通都屬於禮制。但是，這些都是禮的外在現象。

禮的真精神是什麼？禮的本義是什麼？孔子在這裡說清楚了，「禮者，敬而已矣。」什麼意思呢？就是上述所列的關於禮的所有外在規定，都不要把它們理解成機械的、外在的教條，這些衹是手段，不是目的，就像「修齊治平」在儒者看來都是手段，不是目的一樣。那麼，禮的目的是什麼？通過道德覺醒來實現生命覺醒。因此孔子在這裡就說，所有這些外在的禮制，其核心精神是激發、喚醒我們的敬愛之心，是培養、鞏固和提陞我們的敬愛之心，讓我們擁有一顆敬愛之心，這纔是禮制的目的。

果然，聖王制禮作樂、製定禮法制度就是爲了讓大家成聖的，不是爲了簡單地管束著我們就萬事大吉了，不是把管束作爲終極目的。建立在生物性（獸性）上的法律才是把管束作爲終極目的，而建立在德性上的禮法制度，其終極目的不是爲了管束人，而是爲了成就人。建立在德性上的禮法制度對你的管束，也衹是臨時的、表面的、初級的狀態，是在你的心性彰顯之前，對你的合理化約束。因爲你的心性彰顯之前，你還生活在濃重的自我與濃重的習氣之中，所以要對你的習氣、對你的自我進行有效的管束，這是爲你好。但除了有制約還有倡導，在這個管束的基礎上，趁著管束的這會兒工夫，讓你盡快地實現生命的覺醒。生命的覺醒一旦實現以後，這些禮法制度立即自然解除。因爲那個時候你的自律道德已經彰顯了，你會自發地遵循你的自律道德，而不需要這些外在的他律道德了。但是，在你覺醒之前，在你的自律道德也就是你的良知當家之前，聖賢們真的是爲了你好——爲了讓你少犯錯誤、少積業障，防止你更進一步地沉淪於無明中，所以給你一些合理的制約和管束。這些制約和管束完全等同於釋迦牟尼給他的弟子們的戒律。這些戒律不是爲了把你像猴子一樣地束縛著，不是的！你不要認爲這是在束縛你，你要是這樣認爲，就太誤解了聖賢們的一片苦心了，你這樣就太沒有教養、太不懂事了！

就像我們不能誤解釋迦牟尼給他的弟子們那麼多的戒律教條，就是爲了把他的弟子們像猴子一樣地弄個鐵籠子關著，釋迦牟尼不是這個意思。如果你這樣理解，就完全誤解了釋迦牟尼的大悲之心。同樣，如果我們把周公的制禮作樂理解成，就是爲了弄個鐵籠子、弄個枷鎖關住我們、拴住我們，就是爲了把我們像猴子一樣地捆綁著，那我們就太不理解周公的仁愛之心、博愛之心了。這是因爲我們現在還處在習氣之中、自我之中，才需要適當的管束，要是沒有管束，我們就會害己害人。爲了不讓我們害人，更不讓我們害己，所以聖賢一定要給我們一個嚴格的禮樂制度，來對我們加以規範。但這不是目的，這只是起點。聖賢真正的目的是喚醒我們的道德，讓我們獲得道德覺醒。一旦道德覺醒、一旦良知覺醒，這些東西就會自然解除，意思是我們就不需要它們了。因爲我們有了高於它們無數倍的自律道德，我們遵循的是自律道德。這個時候就叫「悟後自度」。之前叫「迷時師度」，從現在起才叫「悟後自度」。

所以，「禮者，敬而已矣。」我們要理解這些禮樂制度的本義是爲了喚醒、鞏固、提陞我們的敬愛之心，也就是良知之心，也就是孝心，它是爲了達到這個目的的。

「故敬其父，則子悅；敬其兄，則弟悅；敬其君，則臣悅；敬一人，而千萬人悅。」

「故敬其父，則子悅」，這個是敬對外或曰外在的妙用。這句話沒有說敬對內或曰內在的妙用呢，我們補充一下。敬對內或曰內在的妙用是：隨著我們敬愛的加深（不管敬誰都可以，衹要我們處在一個有敬有愛的狀態中就可以了），這個越來越深、越來越純的敬愛狀態就可以很有效地喚醒我們的道德，讓我們獲得道德覺醒，再進一步就是獲得生命覺醒。這是敬內在的妙用。敬外在的妙用是什麼呢？孔子告訴我們，「故敬其父，則子悅」。你尊敬你朋友的父親，你的朋友當然高興，這還用說嗎？這是人之常情。這個「其父」不是指你的父親，而是你之外的人的父親，就是別人家的父親。你去別人家做客，看到別人家的父親在那裡，你像尊敬自己的父親那樣去尊敬別人家的父親，那麼作爲別人家的父親的兒子，肯定心中很是喜悅，這就是「故敬其父，則子悅」。

「敬其兄，則弟悅」，如果你到一個朋友家做客，見到朋友的哥哥在那裡，你像對待自己親哥哥一樣地真誠待之，你朋友這個當弟弟的當然也很高興。

「敬其君，則臣悅」，如果你出使到別的國家去，對別的國家的君臣都能夠像對自己國家的君臣那樣去敬愛，那麼這個國家的臣和民就會很喜愛你。

「敬一人，而千萬人悅」，你敬一個人，會帶來很多人的快樂。也就是說，我們用最小的成本就能換來非常大的收穫，這就是「敬一人，而千萬人悅」。

「所敬者寡，而悅者眾。此之謂要道也。」

「所敬者寡，而悅者眾。」「寡」就是少，此句意爲，我敬很少的人，卻讓很多人感到快樂。

「此之謂要道也。」這就是俗話說的聰明人。夫子說：你要做聰明人，什麼叫聰明人呢？如果你到別人家裡去，你一尊敬他父親，他全家人都喜歡你。這叫聰明，懂不？如果你到別的國家去，你一尊敬他們的君主，全部臣民都喜歡你。這叫聰明，懂不？夫子在這裡不用「聰明」，他叫「要道」。「要道」就相當於竅訣。夫子說，你要想獲得千萬人的喜歡，我告訴你一個竅訣，那就是尊其父、尊其君、尊其兄，結果就是「敬者寡，而悅者眾」，衹要你這樣做了，多數人都喜歡你，多好呀，成本多低呀！這也是敬外在的妙用。

其實夫子在這裡沒有說到敬的內在妙用，我剛纔已經把內在的妙用說了。所謂「敬內在的妙用」，就是我們處在誠而敬、敬而誠的狀態，這種狀態能夠很好地喚醒我們的道德，讓我們獲得道德覺醒，就這樣越來越覺醒、越來越覺醒，那麼道德覺醒就是生命覺醒，最終我們通過道德覺醒來實現生命覺醒，通過生命覺醒來獲得生命的終極圓滿和終極解脫。這纔是敬或曰誠敬更深層的含義。

爲什麼誠敬能讓我們獲得生命的解脫，不誠不敬就獲得不瞭解脫呢？答：上帝就是這麼安排的，不要問爲什麼了，儘管做去吧。心性裡面就是這麼個理，什麼理？誠敬則解脫，不誠敬則墮落。沒有爲什麼，它就是這樣的，這就叫「心性安排的」，這跟西方說的「上帝安排的」有異曲同工之妙。上帝就是這樣安排的，沒有爲什麼，你儘管這麼做就行了。聖人就發現了這個竅訣、這個「要道」。這個「要道」就是：你違反誠敬，就不得覺醒；你遵守誠敬、融入誠敬、成爲誠敬，就得覺醒。就是這麼簡單，哪有那麼多的廢話可說。

這些都是終極教授，儒佛道的經典都是討論終極學問的經典，不是討論生活中無關緊要的瑣事的小書。那些瑣事永遠也討論不完，聖人不會討論那些瑣事。聖人說的都是緊要的話，「要道」就是緊要的話。衹有緊要的道路、核心的道路、不可忽視的道路，聖人才會教導我們。那些可有可無的枝枝葉葉的東西，聖人就忽略掉了，因爲他們覺得那些東西不重要。其實不僅儒家聖人如此，佛道各家聖人都如此，乃至天下一切聖人都如此：他們都不會跟我們討論雞毛蒜皮的小事，他們所說的皆是終極要道、根本大道、不得不說之道、

不可迴避之道。所以，所有的經論都是討論終極學問的，而不是討論當下生活中的雞毛蒜皮小事的。這就是「此之謂要道也」。

廣至德章第十三

子曰：「君子之教（jiāo）以孝也，非家至而日見之也。教（jiāo）以孝，所以敬天下之爲人父者也。教（jiāo）以悌（tì），所以敬天下之爲人兄者也。教（jiāo）以臣，所以敬天下之爲人君者也。《詩》云：『愷（kǎi）悌（tì）君子，民之父母。』非至德，其孰能順民如此其大者乎？」

廣至德章第十三。

「廣」就是拓展、推廣。「至德」就是德之至也，《大學》裡面第一句中「止於至善」的那個「至善」，就是此處所說的「至德」。「至德」就是「至善」，圓滿的善、終極的善就叫「至善」，圓滿的德、終極的德就叫「至德」。那麼，什麼是終極的德呢？請看下文。

子曰：「君子之教（jiāo）以孝也，非家至而日見之也。」

「君子之教以孝也」，這個「君子」既指君王，又指聖賢。不論君王教導臣民，還是聖賢教導弟子與後學，都是教什麼呢？都是以什麼爲核心內容呢？「教之以孝也」，就是教他們孝道，也就是良知之道，也就是道德覺醒之道。

「非家至而日見之也」，「非家至」是什麼意思？就是君王、聖賢不是跑到每家每戶去教，因爲這樣的教法效率太低了。「日見之也」又是什麼意思？就是君王、聖賢也不是天天教、天天教，不是說每天都要教，一天不教都不行。因此，「家至」是一個空間概念，君王或聖賢不是全國各地跑到每家每戶去教；「日見之」是一個時間概念，君王或聖賢也不是從早教到晚，不是日日不停、月月不停、年年不停地教。那麼，君王或聖賢是怎麼教導人們的呢？只教給人們一個原則——孝道、良知之道、道德覺醒之道，讓他們去做就行了。

「教（jiāo）以孝，所以敬天下之爲人父者也。」

這句話就是讓天下人尊敬「爲人父者也」。「教以孝，所以敬天下之爲人父者也」，這句話翻譯成現在的白話文就是：教給人們孝道，就是要讓天下人都明白，做父親的要被尊敬。就是說，我們要去尊敬自己的父母、敬重自己的父母，而且要讓家家戶戶都去尊敬、敬重他們的父母。

「教（jiāo）以悌（tì），所以敬天下之爲人兄者也。」

這幾句話都有點繞口，古人說話就是愛繞。這句話翻譯過來就是：教天下人悌之道，讓他們明白如何敬重其兄，如何處好兄弟姐妹的關係。

「教（jiāo）以臣，所以敬天下之爲人君者也。」

這一句跟前兩句是一個意思，就是教天下的臣民要敬愛自己的君主。但前提是，這個君主（君王）也要視民如子才行。如果這個君主（君王）不視民如子，而是魚肉百姓，那當然不值得被敬重。所以這句話是有前提的。

儒家不是我們後世人所污衊的那樣。後世人污衊儒家是腐儒，理由是什麼？理由就是儒家教導我們，不管君王如何折磨我們，我們也要待之如初戀。事實不是這樣的，這不是孔子的精神。孔子的原話是非常清楚的，君王要誠心誠意地熱愛臣民，也就是要以心換心，才能換來臣民全心全意地敬愛君王。孔子從來沒有教導我們說，無論這個君王有多麼混蛋、多麼不待見我們、多麼仇視我們，我們都要像初戀一樣地對待他。—

—孔子從來沒有說過這句話，這完全是後人對孔子的污衊，這是「誹聖人」——誹謗聖人、污衊聖人，這是讓聖人背黑鍋。

因此這裡的這句話是有前提的。那麼，教臣民以敬愛其君王的前提是，君王誠心誠意地熱愛臣民。對於這樣的君王，我們要掏出心窩子來熱愛他，這就是所謂的「以心換心」。用現在的話說就是，如果公務員、官員誠心誠意地爲人民服務，我們就誠心誠意地熱愛他們。就像焦裕祿那樣的人，焦裕祿做到了誠心誠意地爲人民服務，你看人民多麼擁戴他。這就叫「以心換心」，這纔是孔子的教導。

孔子首先教君，其次才教臣民，他叫「君君臣臣」。孔子首先教君要像個君，假如你是君，你要怎樣做才像個君呢？就是你要拿出真心實意來熱愛你的臣民，這樣的君纔是「君君」，纔是合格的君。衹有做到「君君」了，才會「臣臣」，也就是臣才會像臣。「臣臣」是什麼意思？就是這裡所說的「教以臣，所以敬天下之爲人君者也」。敬愛你的君王、君主，這就叫「臣臣」，這就是臣之本分。你身爲一個明君之臣民，就要真心實意地去敬愛你的君王、君主——當然，前提是你的君王爲明君。如果你不敬愛你的明君，就相當於是焦裕祿全心全意地爲你辦事，而你不懂感恩、不懂誠敬一樣，這就與焦裕祿沒關係了，而是你的品德有問題，是你的道德沒有被喚醒，是你的良知沒有被喚醒，證明你是一個喪失了道德與良知的人。焦裕祿那麼熱愛你，那麼誠心誠意地爲你服務爲你辦事，而你卻以冷漠待之，可見你的良心被狗吃了，這是不可以的。如果有一群這樣的臣冷漠對待像焦裕祿這樣的明君，要是孔子在旁邊，他就會說：「不可以這樣，過來，我給你們講講爲臣之道。身爲臣民不可以這樣，你們要對焦裕祿這樣的『上』也就是領導知恩感恩——真真切切地知恩、真真切切地感恩，你們要誠敬。」這句話就是這麼個意思。

「《詩》云：『愷（kǎi）悌（tì）君子，民之父母。』非至德，其孰能順民如此其大者乎？」

「《詩》云」，這裡引用了一句《詩經・大雅・泂酌（jiǒng zhuó）》中的話。這句原詩的第一個字是「豈」[①]，但是讀作 kǎi。然而，後人在引用的時候，把「豈」字給變了，變成了在「豈」字左邊加一個豎心旁，所以就成了「愷」了。同理，原話的第二個字是「弟」，讀作 tì，後人引用的時候也寫成了「悌」。因此，在古文中，「豈」通「愷」，「弟」通「悌」。「愷」跟「悌」合在一起就叫「愷悌」。

「愷悌君子，民之父母」，什麼叫「愷悌」呢？就是和顏悅色、溫柔可親的意思。什麼叫「君子」呢？這個「君子」特指君王。此句意思是，一個和顏悅色、溫柔可親的君王呀，就是人民的父母，這樣的人叫「父母官」。「父母官」這個詞就是從這句詩裡來的。後來，我們稱真心熱愛臣民的官員爲「父母官」：民視官爲父母，官視民爲子弟——過去叫「子民」，就是如自己的親孩子那樣，所以叫「子民」。

總之，人民把熱愛他們的官員、統領者視爲父母，所以叫「父母官」，或者叫「君父」「君上」。在孔子及其之前，人們視那些明君爲「君父」或「君上」，這就是君臣之間的關係。

「非至德，其孰能順民如此其大者乎？」這個君王，如果他的道德沒有達到極致、沒有達到圓滿，不是大德之君，他怎麼能夠獲得四海之內的民眾如此之敬愛，使民眾視其爲親生父母呢？意思是，這個君王一定是視民如子，反過來民眾才能視其如父。而且他還不是視一個人爲其子，而是視天下民眾皆爲其子，如父親熱愛孩子那樣竭盡全力地熱愛每一個臣民。

就像普通家庭那樣，父母對每一個孩子都給予均等的愛。因爲過去的家庭都有好幾個孩子，最多的都能達到七八個，甚至十來個。像我們老家就有個說法叫「一子一愛」，什麼意思呢？就是無論我有多少個孩子，都會給予他們均等的愛，絕不會偏心，這就叫「一子一愛」。這是人的天性。如果一個人不是絕對愚昧或絕對情緒化，那麼對於自己的親生孩子，他一定會給予均等的愛。除非這個人的人格不全、心智不全，他纔會

① 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社 1998 年版，第 574 頁。

把愛明顯偏向於某一個孩子，又明顯不偏向於另外的孩子。這實際上是母德有虧，或父德有虧。一個母德無虧的母親，或一個父德無虧的父親，一定是給每一個孩子以均等之愛。

就像一個心智健全的父親或母親均等地愛每一個孩子，盡最大的可能給每一個孩子創造最好的成長環境一樣，一個偉大的君王也會給他所有的臣民創造最好的條件、最好的衣食、最好的平安，總之，一切美好的東西都給他們創造。這樣的君王，身爲臣民的我們，怎能不熱愛呢？試想一下，這樣的君王能夠將全國所有的民眾——無論是老是少、是男是女，全部像自己的獨子一樣地去熱愛、關懷，如果不是道德覺醒到了極致，他怎麼可能做到呢？反過來說，一定是道德覺醒、良知覺醒達到極致和圓滿的人，才能夠做到這樣。

儒家繞了這麼大一個圈才把這個道理講清楚，哎呀，把人累死了，還是佛家概括得好——「眾生平等」，佛家只用這四個字就講完了。如來視眾生無有薄厚之分別，皆爲獨子而愛之，謂之「眾生平等」。就是在如來的眼中，所有的眾生無有差別，不管你是男是女、是老是少，他都把你看待成他的獨子，給予你全部的父愛或母愛，這就叫「皆視爲獨子而愛之」，這就叫「眾生平等，無有差別」。不會因爲你是女人而多愛一點，或者因爲你是男人而多愛一點，或者因爲你年紀小而多愛一點，或者因爲你年紀大而多愛一點，都不是。在如來的眼中，男女老少完全一樣同等視之，都像自己的獨生子一樣地熱愛之、關懷之，這就叫「眾生平等」。

那麼，夫子在這裡所要闡述的精神就是眾生平等，皆如獨子而愛之。如果沒有達到佛的水平，他是做不到的。我們普通人的愛是有差別的——不是有這樣的差別，就是有那樣的差別，總之是有差別的，這就叫「差別之愛」。而佛陀之愛是平等的、無有差別的，皆如獨子而愛之，這就叫「如來之愛」。反過來說，衹有如來才能做到平等之愛，普通人不行，普通人之愛一定會有差別。衹要有自我，就會有好惡；有了好惡，就會有差別。衹有徹底無我的人，衹有完完全全無我的人，也就是聖人或者如來，才能夠視所有的眾生爲獨子而一律平等待之。

夫子在這裡說，如果我們很幸運地遇到了一個天子或國君，他已經達到了像如來一樣的水平——完全無我，完全地實現了道德覺醒、生命覺醒，而且是圓滿的覺醒，這個時候，他愛我們所有的臣民就沒有差別了，就視每一個臣民如獨子而愛之。這是多麼偉大的品德呀！這是至德呀！夫子也是以此來教導後世的國君，給其一個奮鬥的方向：所有的國君都要往「至德」上發展，也就是說都要成佛成聖。成爲佛和聖人以後，就可以最大限度地、最好地熱愛臣民、治理臣民。你熱愛臣民了，就一定會治理好臣民，這是一定的。你要想鞠躬盡瘁地治好國、理好政，前提是你得熱愛你的國、熱愛你的民。就像我們尊敬的毛主席一樣，毛主席是從骨子裡面熱愛這個國家，是從心臟裡面熱愛每個國民，也就是熱愛我們每個人，這就是爲什麼我們現在一想起毛主席還是那麼感動，因爲我們知道毛主席是真心熱愛我們的。

如果每一個君王都能夠做到像聖人那樣真心實意地、無有差別地熱愛其國、熱愛其民，這將是一個多麼美好的時代呀！這將是一個明君盛世之時代！這樣一個國君，他一定會絞盡腦汁地改善國民生活的，這是不用說的。就像我們當父親的因爲熱愛孩子，就一定會絞盡腦汁地讓這個家富起來，讓孩子更加衣食無憂一樣，同理，一個真心熱愛其國、熱愛其民的國君，他一定會想盡各種辦法絞盡腦汁地讓國家富起來、讓民眾富起來、讓民眾生活好起來的。這樣的人就叫「至德之人」，是「德之至也之人」，就是所謂的「聖君」。

儒家的理想就是讓每一個朝代的每一個國君都能成爲聖君。但事實上儒家並沒有做到這一點，這衹是儒家的一個理想。歷史上衹是偶爾有一些接近於這樣的聖君出現，比如「文景之治」[①]的漢文帝、漢景帝[②]，以

① 漢文帝和漢景帝統治的 39 年間，朝廷實行無爲而治、休養生息的政策，發展生產，平緩刑獄，漢朝一片昇平氣象。這一時期爲以後漢帝國跨入漢武帝全盛時期奠定了基礎，歷史上稱之爲「文景之治」。……漢文帝和景帝統治時期，都減輕了賦稅和徭役。文帝在位之初就連續頒佈了兩道關心民間疾苦的詔書，要求地方政府鼓勵生產，努力賑濟貧民。他還接受賈誼的建議，大力推廣農業生產。文帝時曾有兩年減免一半田租，實行三十稅一。景帝時繼續執行重農方針，使三十稅一成爲西漢的定製。……經過漢文帝和景帝的休養生息政策，漢朝社會的經濟很快得到恢復並取得很大發展。據說，到了景帝執政的時候，國家倉庫裡的錢多得數不過來，由於常年不用，串錢的繩子都爛掉了；糧倉裡的糧食也多得吃不完，一直堆在露天。「文景之治」爲漢帝國的繁榮昌盛和向外開拓奠定了堅實的物質基礎。張婷婷編著：《中華上下五千年・第 2 卷》，北京民主與建設出版社 2020 年版，第 416—418 頁。

及後來的漢武帝[①]，還有後來的唐宗宋祖[②]，也不能說他們完全達到了這個理想，衹能說比較接近，這就已經很難得了。其他的國君距離聖君是越來越遠，是越來越差勁的皇帝。

再說回來，「非至德，其孰能順民如此其大者乎？」「順民」也可以理解爲「民順」。就是全民都異口同聲地讚美他、尊敬他，甘願接受他的教導、聽從他的指揮，這就叫「順民」，或「民順」。就像當年毛主席一樣，衹要毛主席一聲號召，所有的國人都鼓足幹勁，聽從國家的號召跟主席的號召。爲什麼會這樣呢？因爲全民從心眼裡感受到了來自毛主席的無差別的愛。因爲感受到了這份愛，所以全民回報以順。「順」是什麼意思？就是聽其號召：毛主席號召什麼，我們就去幹什麼，哪怕錯了我們也願意聽主席的——我們樂意還不行嗎？我們就是不願意忤逆主席，因爲我們敬愛他。哪怕明知他這個政策有一點瑕疵、有一些問題，我們也要最大程度地聽其號召。如果這個決策是正確的，那就更不用說了，就更要聽其號召了。這就是「順民」。

「順民」的前提是君王的關愛被每個人民感受到了。由於感受到了君王的關愛，因而人民自覺自願地遵守其君主的號召而成爲順民，不願意忤逆之，這就是「順民」的意思。但「順民」不是「愚民政策」的那個「愚民」。後世人把「順民」理解成了「愚民」，事實不是這樣的。「愚民」有兩層含義：一層含義是，上面對百姓進行愚弄性教育；另一層含義是，這些百姓都是愚蠢的人民，因爲愚蠢，所以不加分別地去聽取君王的號召，無論君王叫他們幹什麼他們都幹，爲什麼？因爲愚蠢，所以愚忠。

孔子不是要培養一群愚忠的「順民」，他倡導的是：所有的人都感受到來自君王的關愛而自覺自願地聽從君王的號召，團結在君王的身邊，增加國家的凝聚力和向心力。這纔是包括《孝經》在內的儒家經典關於「順民」這個概念之本義。

---

② 漢文帝劉恆（前 203—前 157）：在位時間爲西元前 180—前 157 年，諡號「孝文皇帝」。漢文帝劉恆是漢高祖劉邦的第四個兒子，西漢王朝第五位皇帝。他在位期間勵精圖治，帶頭節儉，廢除肉刑，國泰民安，是「文景之治」的重要開創者。見蔡靜：《中國皇帝全傳・上・秦漢・魏晉》，時代文藝出版社 2022 年版，第 23 頁。

漢景帝劉啟（前 188—前 141）：在位時間前 157—前 141 年，諡號：孝景皇帝。漢景帝劉啟是漢文帝劉恆之子，漢王朝第四位皇帝，在位期間平定了七國之亂，在繼承父親輕徭薄賦的基礎上，共同開創了「文景之治」的盛世局面。見蔡靜：《中國皇帝全傳・上・秦漢・魏晉》，時代文藝出版社 2022 年版，第 23 頁。

① 漢武帝劉徹（前 156—前 87）：在位時間爲西元前 141—前 87 年，諡號「孝武皇帝」。漢武帝劉徹是漢帝國第七位皇帝，也是中國歷史上極具雄才大略的一代帝王。他在位期間，在思想文化上獨尊儒術，罷黜百家；在軍事上遠征匈奴，沉重打擊了匈奴的囂張氣焰。漢王朝在他手中達到了全盛。見蔡靜：《中國皇帝全傳・上・秦漢・魏晉》，時代文藝出版社 2022 年版，第 30 頁。

② 唐宗宋祖：「唐宗」即唐太宗李世民（599—649），隋末勸其父李淵據太原起兵反隋，在建立和鞏固唐王朝的戰爭中功勳卓著，西元 626 年即位。「宋祖」即宋太祖趙匡胤（927—976），後周時任殿前都點檢，掌握兵權。西元 960 年發動兵變，建立宋王朝。在位期間先後攻滅荊南、後蜀、南漢、南唐等割據政權，爲結束五代十國的戰亂割據、重新統一天下奠定了基礎。見諸丞亮、樂培琴主編《毛主席言語辭典》，山東人民出版社 1993 年版，第 475 頁。

廣揚名章第十四

子曰：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌（tì），故順可移於長（zhǎng）；居家理，故治可移於官。是以行（xíng）成於內，而名立於後世矣（yǐ）！」

廣揚名章第十四。

第十四章叫「廣揚名章」，大概闡述了這麼一個關係：能把事親做好，就能把事君做好；能把事兄做好，就能把事長做好；能把一個家治理好，就能治理好一方，乃至治理好一國。若能做好這一切，就可以揚名於後世。總之，本章闡述的是孝道與揚名於後世的關係。

子曰：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌（tì），故順可移於長（zhǎng）；居家理，故治可移於官。是以行（xíng）成於內，而名立於後世矣（yǐ）！」

這段經文很短，我們先說一下字面意思。孔子教導我們說，君子奉養父母盡孝，所以能夠將對父母的孝心移到奉事君主時的盡忠裡去；奉事兄長恭敬，所以能夠將這份恭敬移到奉事師長上去；在家能夠把家庭治理好，所以能夠把這個治家經驗移到做官、治國理政上去，總之能夠把家治理好的，在官位上就能夠把百姓治理好。因此，在家內養成了孝悌以及治家的經驗和美德，就可以揚名於後世，所以叫「廣揚名章」。

在這裡需要強調一點：古代的「家」比現在的「家」的概念大得多，所以古人所說的「齊家」齊的是一個大家族。整個篇章的核心思想就是修身、齊家、治國、平天下之間的關係：齊家自修身中來、治國自齊家中來、平天下自治國中來。反過來說，就是你想把家治理好（也就是所謂的「齊家」）嗎？如果想，前提是你得先把身修好。

什麼叫「修身」？簡言之，其核心要道就一句話：高度喚醒倫理覺醒和道德覺醒。倫理覺醒的前提是角色覺醒，什麼叫「角色覺醒」？當父親要像個父親，當兒子要像個兒子，當兄長要像個兄長，當弟弟要像個弟弟，也就是「父父子子，兄兄弟弟」——父要像父，子要像子，兄要像兄，弟要像弟。

「像父」是什麼意思？就是充分地發揮父親這種角色的功能和職責，擔起父親所應擔當的責任、義務與使命。前提是有個「充分」——要充分地擔當和實現父之爲父所應有的責任、義務與使命。「充分」兩個字裡邊就奧妙無窮了，「當一個父親」和「充分地當好一個父親」，兩者之間可謂天差地別。當父親似乎誰都會，衹要生下孩子，你不是父親都是父親，你天然地就成了父親。所以，擁有「父親」這種身份，讓一個孩子或幾個孩子稱呼你「父親」或「爸爸」，這似乎十分容易。但是，你要是想當一名合格的好父親，這裡面就奧妙無窮了。

儒家不是告訴你如何當上一個父親或母親，儒家告訴你的是如何當一個好父親或好母親，當一個充分承擔責任、義務和使命的父親或母親。儒家當然知道，當上父親或母親很容易：如果你是個男的，衹要一有孩子，你就是父親；如果你是個女的，衹要一有孩子，你就是母親。所以，「父親」和「母親」這個身份、這個稱呼是非常容易獲得的，衹要有一個孩子叫你「爸爸」或「媽媽」，那你瞬間就成了父親或母親。但是要當一個好父親、好母親，這裡面就大有學問，就要有充分的倫理覺醒，也就是角色覺醒。

如果你身爲一個媽媽，那麼媽媽就是一種角色、一種身份，如何扮演好、實踐好、擔當起你這個角色、身份，是需要努力的。衹要有一點點沒做好，這都叫「沒有盡心盡力」。儒家的要求是盡全心盡全力——把所有的心都用上、把所有的力都用上，就叫「盡心盡力」。注意，這裡不是指一次盡心盡力，也不是指一會

兒盡心盡力，而是指用盡一生去盡心盡力。衹要你活著一天，衹要你是個母親，就要把母親這種角色和身份，盡你的全心、盡你的全力去擔當起來。

不僅當母親如此，當父親同樣如此。如果是當兄長呢？同樣如此。如果你有個弟弟，那麼你就是兄長。既然是兄長，你就要角色到位：你這個兄長就要像個兄長的樣子，就要盡全心盡全力地把兄長該承擔的責任、義務和使命擔當起來。就像前面第四章中夫子給我們引用的《詩經》那句話所說的：「夙夜匪懈，以事一人。」意思就是父母因爲某種原因早早地去世了，幾個弟弟妹妹還幼小，身爲長兄的我就要擔起整個家的重任。爲什麼？有句話叫「長兄如父，長姐如母」，此時長兄就應該擔起父母該擔的責任，他就是變相的父母。這個時候更加突顯出兄長的價值和意義，因爲他要扮演的是類似於父親和母親的角色。這個時候你能不能扮演好此角色，你能不能擔當得起此責任，你能不能盡全心盡全力地做到位，裡邊大有奧妙。衹要不盡全心不盡全力，你的這個角色覺醒就是有保留的，就是殘缺的，就是不圓滿的；那麼你的這個道德覺醒也是有保留的，也是殘缺的，也是不圓滿的，這與追求生命的終極圓滿是相悖的。

這就是爲什麼儒佛道所有的聖賢都教導我們：不做事則罷，一旦做起來，無論什麼事情都要全心全力地做。衹有把全心全力養成一種習慣持續下去，才能最終實現生命的終極圓滿。反過來說，生命的終極圓滿就是從我們對任何一個身份、任何一個角色、任何一件事情（哪怕是一件很微小的事情）上的那種追求極致、追求圓滿的態度中來。

如果我們在每一件小事上都是馬馬虎虎、不盡心盡力，那麼我們將永遠不可能實現生命的終極圓滿和終極覺醒。因爲終極圓滿和終極覺醒就源於對每一件事情（無論事情大小）、每一個角色、每一個身份的盡心盡力。種什麼因就得什麼果。對每一件事情都盡心盡力，這叫「因」，或叫「種子」。如果因或種子是圓滿的，那麼結果就是圓滿的。如果因或種子不是圓滿的，就不可能獲得圓滿的結果。因爲種什麼樣的因，就得什麼樣的果。如果在因位上，我們播下的每一粒種子都是殘缺的，那麼我們從這些殘缺的種子中就不可能獲得圓滿的果。因此，在因位上，就是在修行的時候、在起點的時候，做每一件事情我們都要逼著自己養成一種習慣：盡心盡力。不要因爲事小而不盡心盡力。無論事情是大是小都要盡心盡力，它是一種習慣，與事情的大小沒關係。就是我們衹要做事，就要盡善盡美，就要盡心盡力。我們都懶得去追問這是大事還是小事，只問它是不是事：衹要是事，我們就要盡善盡美、盡心盡力地去做，這樣就對了。不需要去區分是大事還是小事。如果說衹有大事我們才盡心盡力，小事我們就含糊點馬虎點，這是不可以的，這都是不良習氣。

反之，良好的習慣就是：我們都懶得問什麼是大事什麼是小事，只問它是不是事，衹要是事，我們就要把它做到極致，做到圓滿，就要盡心盡力地做好。如果我們在每一件事情上都盡心盡力、對每一個角色都盡心盡力，那麼結果就是獲得的道德覺醒和生命覺醒也是圓滿的，也是極致的，也是終極的。

所有的齊家皆起源於修身，所有的修身皆起源於倫理覺醒，所有的倫理覺醒皆起源於角色和身份的覺醒。那麼覺醒的標誌是什麼？就是盡心盡力，盡善盡美。如果在每一件事情上、在每一個角色上，我們都做到盡善盡美、盡心盡力了，就叫「角色覺醒」。角色覺醒立即就會引發倫理覺醒，倫理覺醒立即就會引發後面的諸種覺醒，就像多米諾骨牌一樣，衹要把第一個推倒了，後面就一個接一個地倒下：第一個是角色覺醒，第二個是倫理覺醒，第三個是道德覺醒；衹要道德覺醒了，立即就會獲得生命的覺醒；衹要獲得了生命的覺醒，立即就獲得了生命的終極圓滿和終極解脫，就這樣一步一步推導而來。

所有的齊家都是自修身中來，所有的治國都是自齊家中來，所有的平天下都是自治國中來。如果你修身沒修好，那麼你不可能把家齊好，因爲家就是由包括你在內的若干成員組成的。你是這個家的主角，或一個重要成員，如果你修身沒修好，那麼這個家在你的影響下就只會變差，不會變好。如此何來齊家？家何以實

現平安興旺？反過來說，如果一個家想要獲得平安興旺，前提是這個家裡的重要成員，乃至每個人都有非常好的修身工夫。

那麼，齊家齊於什麼？齊於理，齊於德，齊於共同的目標，是齊在這些方面。

注意，第一個是齊於理，就是整個家的成員都要講理。祇要有重要成員不講理、胡來，這個家就齊不了，所以第一個是齊於理。是非對錯，都是有理可循的。如果我們每個人都講理都守理，那麼這個家就能齊，也就是這個家和諧、少有衝突或沒有衝突，一片祥和。大家勁兒往一處使、心往一處想，這個家自然就健康興旺。

第二個是齊於共同的終極目標。這個共同的終極目標就是通過道德覺醒來實現生命覺醒。讓所有的人都自覺地踐行聖賢教導、踐行孝道、踐行良知之道，就是我們共同的目標。因爲有了共同的目標，所以就有了共同的話題和共同的心靈——我們的「三觀」就越來越接近、情感越來越共鳴。也就是說，我們這個家的凝聚力持續增長了，這就叫「齊於目標」。我們都有一個共同的目標，這個目標就是大家都追求孝之道、良知之道，以獲得道德覺醒和生命覺醒。所有的成員都爲這個方向、這個目標、這個理想去奮鬥，所以叫「齊於理想」「齊於目標」。大家都有一個共同的理想，自然就有了接近或相似或相同的三觀：你的世界觀跟我的世界觀高度相似或相同；你的價值觀、人生觀跟我的價值觀、人生觀高度相似或相同。如果我們全家所有成員的三觀都高度相似或相同，那麼整個家當然就高度和諧。不和諧的原因，就是我們的思想太過混亂、觀念差異過於巨大，這樣相處起來就十分困難，所以我們要齊於三觀。齊於三觀的前提是齊於共同的追求、共同的理想，就是我們都有一個共同的追求、共同的理想。

後來有個詞叫「同志」，就是指我們志向相同或相近。「同志」這個詞來自儒家，不是來自近當代，但是盛行於近當代。讓我們產生了一種錯覺，好像這個詞是近當代才使用。[①]不是的，這個詞在孔子及之前的時代就用了。那個時候，這個詞是一個無比高尚而神聖的概念。一旦我稱呼你「同志」，那比稱呼咱倆是親兄弟還要親切，就是說，它是比我叫你「哥哥」或「姐姐」還要親切的稱呼。可見，相互稱呼「同志」，彼此是非常不得了的關係！

此外，「朋友」的「友」跟「同志」意思一致。在過去，「朋」和「友」是分開的：利益相同謂之「朋」，志向相同謂之「友」。所以「朋」和「友」不是一個概念。爲什麼我們是「朋」？就是因爲我們有著共同的利益，所以我們是「朋」。後來又從「朋」中引出一個概念，叫「朋黨」[②]。像明朝末年的時候就有東林黨[③]，東林黨的成員與成員之間就相互稱對方爲「朋黨」。爲什麼？因爲我們利益相同——你提攜我做官，我給予你方便，所以叫「朋黨」。故「朋」就是「黨」，「黨」就是「朋」。「黨」也是「黨同伐異」[④]的這個「黨」。我們幾個由於利益捆綁在一起，就組成了一個小團體。因爲人多力量大，組織在一起的這

---

① 「同志」取自「志同道合」這個成語。春秋時期的左丘明在《國語・晉語四》中說：「同德則同心，同心則同志。」祇有志同道合的人，才可以稱爲「同志」。近現代史上，「同志」是指有著共同理想和奮鬥目標的革命志士之間的稱呼。孫中山先生成立同盟會時，會員都叫「同志」。孫中山先生的遺囑裡那句「革命尚未成功，同志仍需（須）努力」是「同志」一詞的經典註解。新中國成立後，「同志」成了人們最普遍的稱呼，爲了體現勞動人民當家做主人的理念，甭管官大官小，也不管你是什麼職業，通通沒有高低貴賤之分，一律都叫「同志」。參見劉一達作，馬海方繪畫：《中國人的稱呼》，中國對外翻譯出版公司 2022 年版，第 238—239 頁。

② 「朋黨」：指爲爭權奪利、排斥異己而結合起來的集團。

③ 「東林黨」：明代晚期以江南士大夫爲主的政治集團。萬曆三十二年（1604），被革職還鄉的顧憲成在常州知府歐陽東風、無錫知縣林宰的資助下，修復宋代楊時講學的東林書院，與高攀龍等人在這裡講學。他們往往諷議朝政，裁量人物，得到不少朝士的應和，形成了廣泛的社會影響。「三吳士紳」、在朝在野的各種政治人物、東南城市勢力、某些地方實力派等，一時都聚集在以東林書院爲中心的東林派周圍，稱之爲「東林黨」。
明神宗朱翊鈞統治後期，宦官擅權，倒行逆施，政治日益腐化，社會矛盾激化。針對這一現象，東林黨人提出反對礦監稅使掠奪、減輕賦役負擔、發展東南地區經濟等主張。他們還主張開放言路、實行改良，得到當時社會的廣泛支持，同時也遭到宦官及其依附勢力的激烈反對。天啟時，宦官魏忠賢專政，形成明代勢力最大的閹黨集團，對東林黨人實行血腥鎮壓。天啟四年（1624），東林黨人楊漣因劾魏忠賢二十四項大罪被捕，與左光斗、黃尊素、周順昌等人同時被殺害；東林著名人士魏大中、顧大章、高攀龍、周起元、繆昌斯等先後被迫害致死。魏忠賢還指使黨羽編造《東林點將錄》，將著名的東林黨人分別加以《水滸》一百零八將綽號，企圖將其一網打盡。1627 年明思宗朱由檢即位，魏忠賢自縊，次年毀《三朝要典》（魏忠賢授意、由顧秉謙等編修的詆毀正直朝臣和東林黨人的書），對東林黨人的迫害才告停止。但東林與閹黨的鬥爭，一直延續到南明時期。
見中國傳媒大學新聞傳播學部編《文史要覽》（第 2 版），中國傳媒大學出版社 2012 年版，第 135 頁。

④ 「黨同伐異」：跟自己意見相同的就袒護，跟自己意見不同的就加以攻擊。原指學術上派別之間的鬥爭，後用來指一切學術上、政治上或社會上的集團之間的鬥爭。

個小團體力量是很大的，彼此相互照顧，共同打擊非我們的人或跟我們有異議的人，這就叫「黨同伐異」。那麼，「黨同」的這一群人就叫「朋黨」，簡稱「朋」。所以說，利益相同者謂之「朋」。而道義相同者謂之「友」。「道義相同」就是指我們有共同的志向、共同的追求，我們道義相同，所以謂之「友」。現在是「朋」和「友」合在一起用了，叫「朋友」。其實在過去，「朋」和「友」的差異老大了。「朋」差不多是停留在生物性階段。幾個停留在生物性階段的人，因爲相同的利益而捆綁在一起、凝聚在一起，所以他們是「朋」，他們相互之間稱呼或自稱時，也是稱「朋」。「友」可不是這樣，道義凝聚在一起謂之「友」。

那麼，像孔子和他的七十二賢人之間的情誼就是友情。爲什麼他們的情誼是友情？因爲他們志趣相同，彼此有著一個共同的追求與目標。尤其是七十二賢人，他們不是利益團體，因爲他們之間沒有利益關係，他們是來自不同的社會、不同的家庭，由於學儒而臨時聚在了孔子門下，所以他們相互之間沒有什麼共同利益。那麼他們是因什麼而聚在一起的？他們是因道義而聚在一起的。

道義的源頭在哪裡？可從兩個方面講：一是近源頭，因爲他們有一個共同的師長、師父、先生，就是孔子，所以孔子是他們道義的近源頭。二是遠源頭，他們是來學習從上古時期的堯舜禹傳下來的一切聖學，即包括《詩經》《書經》《禮經》《樂經》等在內的學問，所以聖學就是他們道義的遠源頭。爲什麼叫「遠源頭」呢？因爲這些經典都不是孔子的著作，孔子衹是「刪《詩》《書》、定《禮》《樂》」，不是創造、譔寫了《詩》《書》《禮》《樂》。就是說，他衹是將其傳承了下來。因爲《詩》《書》《禮》《樂》等傳到孔子這裡的時候，已經傳得有點亂了，於是孔子就把它們整理整理。他起到的是一個編輯的作用，就是把那些實在差勁的、不好的去掉，只保留那些優秀的、美好的，這就叫「刪」和「定」。所以他衹是「刪《詩》《書》、定《禮》《樂》」，但是《詩》《書》《禮》《樂》本身不是孔子作的，而是孔子之前的聖賢們作的。孔子就拿這些經典作爲教材，去教導他的七十二賢人。

那麼作爲七十二賢人的他們，跟著孔子學習的時候，是既學習孔子本人的思想和著作，也學習孔子之前幾千年傳下來的聖賢思想和著作，具體地說，就是學《詩》、學《書》、學《禮》、學《樂》。那麼，禮和樂是周公定的，不是孔子定的，孔子沒有製定禮樂。是周公組織了一個立法團，就是以周公爲代表的製定禮法制度的一個團隊，參與者都是當時最大的學者、最大的智者，他們全部聚在王宮裡，晝夜不停地製定各個領域的禮樂制度，制定完了就頒佈出去，讓相應的人、相應的機構來學習和遵守，這叫「制禮作樂」。因此禮樂制度不是孔子製定的，孔子一個人也製定不了，因爲那個體系太過龐大，遠非一個人的力量所能完成。別說孔子一個人了，就是十個人都製定不了。那都是要以百人、以千人爲單位來共同探討製定才可以的，總之孔子一個人沒有那個力量去製定那麼龐大、深刻、複雜的禮樂制度。但是，禮樂制度製定好了以後，傳到了孔子那裡，他就繼承了下來，並以此教授弟子。在這一方面，孔子起到了一個重要的傳承作用。

孔子的七十二賢人乃至三千弟子，相互之間就叫「友」，這就是同窗友情。爲什麼叫「友情」呢？因爲他們是因道義而相聚。他們都追求一個共同的道，什麼道？孝道。他們都立了一個共同的志，什麼志？通過孝道以實現道德覺醒和生命覺醒。因爲有共同的道、有共同的志，所以他們是「同志」，或叫「同道」。

過去同道或同志是非常稀有的。縱觀天下，一輩子要是能找那麼三五個跟自己同志或同道的人，你沒事就偷著樂吧，這是你的幸運。大部分的人，終其一生都找不到一個跟他高度相似的同志和同道，都是孑然一身、孤獨一生地待一輩子。這樣的現象，在歷史上遠多於在此生能夠幸遇三五個同志、同道而相互切磋著過一生的現象。絕大多數的智者、賢者、聖者，都是孤獨一生，沒有同道，沒有同志。這種現象在人群中的比例佔了九成。衹有一成的人在生前能夠很幸運，遇到幾個高度相似、相同的同道和同志。因此，這就越發顯得「同志」「同道」這個詞的珍貴。所以如果某一個人喊你爲「同志」，哇——那簡直是比中了大獎還要稀

有、還要珍貴、還要可遇不可求的一件事情。與之相反，朋黨就很多了，畢竟彼此利益相交，酒肉朋友多得是，酒肉朋友一招呼就是一群，這都是利益共同體。利益共同體很多，而道義共同體是極少的。

對一個家而言，若是能夠想辦法讓全家人越來越志同而道合，即越來越同於志、同於道，這樣的家想不興旺都不行，它一定會越來越興旺，這就叫「齊家」。「齊家」就是能夠通過善巧的方式，把父母、兄弟姐妹，乃至自己的子女等重要成員，都引導到跟我們類似的志向與追求——都是追求孝道，都是追求生命的覺醒，把孝道、把生命的覺醒作爲人生第一大事，這就是最大的孝。所以夫子說「人之行，莫大於孝」。如果全家人都共同地、深刻地、自覺地認識到「德莫大於孝也」，以及「夫孝，德之本也，教之所由生也」，那麼全家人就是同志，就是同道。一旦成爲同志或曰同道，全家所有人的目標都達成了一致，全家人自然就心往一處想、勁兒往一處使，這樣的家不興旺和諧是不可能的。所以，家族興旺和諧的前提是「齊」，「齊」這個字是家族興旺發達的核心、關鍵。這就叫「齊家」。

家齊了，進一步就是治國。以齊家的經驗來治國，把一國當作一家的放大，所以叫「國家」。不僅孔子那個時代是這樣，就是現在乃至以後很長一段時間之內，甚至永久的未來，都會是這樣。什麼樣呢？就是任何國家都是以家庭爲最小單位和最小細胞。不管是中國還是別的國家，不管是過去的國家還是現在的國家，乃至很久以後的未來的國家，都一定是如此。家庭一定是社會的細胞、國家的細胞，即國家的基礎。那麼，一個細胞健康了、兩個細胞健康了，乃至所有的細胞都健康了，這個國家就健康了，因爲國家就是以每個家庭爲細胞的。如果每個家庭都出了問題，那就相當於我們這個身體中的每個細胞都出了問題，這個身體它能不出問題嗎？它能好嗎？所以把家放大了就是國，就是民族。儒家這個基本理念，不僅在當時是如此，現在看也不過時，甚至放到一個長久的未來看還不過時，這個基本理念就是儒家把家視爲是國家的濃縮版，把國家視爲家的放大版。

一個能治好家的人，特別是一個能治好大家族、大家庭的人，他一定能治好一個采邑；能治好一個采邑的人，一定能治好一個小型諸侯國；能治好一個小型諸侯國的人，一定能治好一個大型諸侯國；能治好一個大型諸侯國的人，一定能夠平天下、治好天下。它是這樣推導上來的。就是先治好小，再從小往大推，積極往上提陞，這是人類在管理學上永恆不變的理念。如果這個理念放到現在這個時代，就相當於我們想提拔一個優秀的人，肯定是先提拔他擔任一個小科室的負責人；如果在小科室負責人之任上，他能夠把這個小部門治理得很好，我們再考慮提拔他當一個大部門的負責人；如果他把一個大部門也能夠治理得很好，那我們肯定再往上提拔他，一定是這樣的。不可能一下子就把他提到很高的位置上，這樣做對整個部門來講風險太大，因爲他沒有經過歷練，就沒有相應的經驗。經驗是從小任務到大任務的完成過程中逐漸積纍而來的。這是人類在經驗智慧之纍積上的規律和法則。

夫子在這裡就是表達這個意思。先修身，修身是個人問題；把身修好了，再讓你齊家；把家齊好了，再給你一個更大的任務、更大的目標，那就是去治國。也許你開始治的只是一個小諸侯國，相當於現在的半個省那麼大；一個小諸侯國如果治理得很好了，再讓你治理一個大諸侯國，相當於兩三個省、四五個省那麼大；一個大諸侯國如果你也能治理得很好，那麼就證明你被鍛煉出來了，從此以後，你就能夠治理天下，走到哪裡，都可以很好地治理哪裡了。這就是從小及大、從個人及天下的「修齊治平」，就這樣一步一步往大推。

但是，不論是小還是大，其治理的基本原則、基本理念是一樣的。治家的基本理念放大以後，就可以用來治理一個鄉、一個縣。縣治理好以後，再把縣的基本治理方法和理念用來治理一個省，也是沒問題的。其基本理念是什麼呢？無非就是把你治下的所有人皆齊之於德、齊之於孝、齊之於生命覺醒，這就是孝之道。

因此，對於一個人來說，是恪守孝之道；對於一個家庭來說，還是恪守孝之道；對於整個國家、天下來說，還是恪守孝之道：無所謂大小，衹是多一些人少一些人的問題而已，沒有那麼複雜。也就是說，從德治

的角度來看，治理國家沒有我們想像的那麼複雜。衹有從法治的角度來看，國家纔是越治理越複雜：部門機構越設越多，社會矛盾越來越尖銳而複雜。這是從法治角度看的，不僅理論上是如此，事實上也是如此。但是在德治上根本沒有那麼複雜，因爲德治要比法治簡單得多。

這是兩種治理的屬性所決定的。法治一定使社會越來越複雜，就是說，用法治的方式治國，它一定是越來越複雜，人也越來越狡猾，越來越難以治理。因爲它對人的前提設定有問題，就是先把人設想成一個地痞無賴、一個狡猾的流氓、一個狡猾的惡人，甚至一個狡猾的畜生，再加以治理。先把人設想成這樣，實際上從某種意義講，就是在強化這種身份，治理的過程就是在強化其治下所有國民的「狡猾的惡人」這種身份。這種前提設定，它很大程度上是逼著國民走進這種角色裡。本來他還想當一個好人，他不想當那個強加於他身上的「狡猾的惡人」這一身份，但是一個人的力量是非常渺小的，當他走進社會的時候，他是違抗不了整個社會的力量的，久而久之他很快就會被社會所同化。最後，不管是主動還是被動，他都不得不進入到給他提前設定的這個角色裡，也就是「狡猾的惡人」這個角色。

一旦他進入這個角色以後，他也來了一次角色「覺醒」，什麼角色「覺醒」？「我是一個狡猾的惡人」這個角色的「覺醒」：「既然所有人都逼著我當一個狡猾的惡人——我不當還不行，我不當都活不下去了，我不當都沒法在世間行走、立身了，爲了能夠在世間順利地行走、立身，看來這個惡人我想當也得當、不想當也得當，那麼好吧，老子就當了！你們不是非要逼著我當一個狡猾的惡人嗎？好吧，滿你們的願。」他下這個決心是有個過程的。他在家裡抽了半晚上的煙，抽完以後，把煙頭往地上一扔，再用腳使勁一踩，腦子裡面暗下了一個決心：「明天開始，老子要充當狡猾的惡人。」大家可以想像一下，就是那麼一種場景。第二天，他把西裝一穿，就「洗心革面」了：「從今天開始，我就不再是過去的我了。我要滿你們的願，你們所有人不都要我當一個狡猾的惡人嗎？好！從此我要當一個狡猾的惡人。」這是真的喲，不是說說而已，他從此真的就開始了他新的角色的「覺醒」。他自覺地、自願地、積極地、主動地，也是盡心盡力地充當了他這個狡猾的惡人的角色。

所有的人，一茬一茬都是這樣完成了由少兒向成年人的艱難「蛻變」。他還是個少兒的時候，我們都這樣教他：「小朋友要誠實，小朋友要可愛，小朋友要……」小朋友真的信了，他撿到一毛錢就真的把它交給警察了，他很單純，所以他信了。當他大學畢業到社會上撞得頭破血流以後，他就開始反思了：「我之前接受的世界觀、價值觀都是錯的。老師說的那些要到社會上做個好人的話都是騙我的。實際上，這個社會是不能容納好人的，好人是活不下去的。」

爲什麼會這樣呢？因爲整個社會都給我們提前設定、指定了身份。我們還沒走進社會呢，社會就提前把我們的身份設定、指定了。什麼身份？就是「狡猾的惡人」這種身份。所以，我們步入社會，經過一番撕裂掙扎、經過一番反省以後，某一天突然明白了：社會是不允許好人活著的。所有的制度、所有的管理理念、所有的社會規則、遊戲規則都在發出同一個聲音，這個聲音就是：「你的身份是狡猾的惡人。」我們終於聽懂了這個聲音，從種種制度、種種字裡行間、種種社會鼓噪的深處聽懂了這個聲音。所以某一天，我們完成了從一個青澀少年到一個成熟社會人的角色「蛻變」。怎麼完成的？就是我們吸了半晚上的煙，把最後一支煙狠狠地扔到地上，再用腳狠狠地一踩：「從現在開始，老子要重新做人，重新定位自己。我要對我的身份、三觀進行重新定位，這個新定位就是我要當一個狡猾的惡人。」社會上一茬一茬、一茬一茬的人都是這樣完成角色「蛻變」的。

我們的社會制度、我們的法律條文，字裡行間就像魯迅的《狂人日記》裡面所說的那樣：我看了中國的所有歷史，在字裡行間終於看到了兩個字——一般人看不見，我是在書的夾縫中看到的這兩個字，這兩個字

就是「吃人」[①]！那麼，這些完成「蛻變」的人，也是從種種法律條文、種種社會制度的夾縫中，以及從嘈雜混亂的社會噪音的深處，終於看懂了、聽懂了四個字：「你是惡人」。之後，我們終於下定決心：「既然我是惡人，那我就要當一個合格的惡人。」我們就這樣完成了「惡人」這個角色的「覺醒」。這就叫社會對我們的影響和塑造。

爲什麼會是這樣？因爲我們的社會制度、管理制度、管理理念、法製法規理念背後的背後，或曰字裡行間、字縫之中，就是把人提前設定爲狡猾的惡人、肮髒的禽獸這一身份的。所以，我們當然能夠從字裡行間看到「你是一個狡猾的惡人，你是一個肮髒的禽獸」這樣的定位。當我們看明白、聽明白、理解明白了自己的社會定位以後，不管樂意還是不樂意，我們都要去完成身份的轉換。因爲這是提前給我們設定好的，根本由不得我們，不是我們想不想的問題。個人的力量實在太過渺小，我們無法對抗滔滔大勢，無法對抗成億成億的人形成的那種趨勢、那種力量。要是執意對抗，結果就是：我們沒有工作，沒有收入，活不下去，無法結婚——女的沒有男人娶、男的沒有女人嫁……種種處罰都來了。找不到工作就是一種處罰，男的沒人嫁、女的沒人娶就是一種處罰。整個社會都視我們爲異類，都排斥我們，都不接納我們，都拒絕我們，都嘲笑我們。在這樣的超強壓力下，沒有人不屈服的。屈服的結果就是：「好吧，我滿你們的願，你們給我設定什麼身份，我就乖乖地去充當好這個身份，扮演好這個社會性角色。」於是，就發生了上面一再闡述的事：一個小夥子終於下定決心，完成了他的新角色的「覺醒」。

他越扮演越找到感覺，最後他就與他扮演的角色完全融爲一體了。就是說，他已經沒有角色內和角色外之別了：他就是他的角色，他的角色就是他，他就這樣徹底融入他的角色中。剛開始的時候，他對他所扮演的角色還有一種陌生感——他經常游離於他的角色之外。但時間長了就不是這樣了，他就和他的角色完全融爲一體了，他完完全全就是他這個新角色，並用這個新角色活了一輩子：他以爲這個新角色就是他。其實這不是他，這只是社會強加給他的一個角色，而且是一個他很不樂意扮演的角色。但是演久了就習慣成自然了，他就融了進去。最後他還愛上了自己的角色，還執著於自己的角色，還不允許別人剝奪了他的角色。別人說：「你演夠了吧？你該換一個角色了吧？」他堅定地說：「不，我還要繼續演，這個角色纔是我。你要是剝奪了我的角色，就等於是扼殺了我，所以我要頑固地以我這個角色活下去，一直活到死。」他還不允許別人動他的角色了，因爲他已經高度認同他就是他的角色了。

由於我們現在的法治理念和制度全部是從西方傳過來的，而西方的底色理念就是把人先設想成一個邪惡的混蛋。因此，我們所有的人，不得已都要充當這個邪惡的混蛋，不管我們樂不樂意都得充當，因爲這是提前給我們預設好的角色。幾乎百分之九十九點九九的人——不排除有那麼零點幾的人意外，都迫於社會無形而強大、無處而不在的巨大壓力，進入社會提前爲我們設定好的「狡猾的混蛋」「邪惡的混蛋」這麼一個角色中，所以所有人都變得越來越混蛋。

這就是時代的文明文化對人的塑造。至於它是把人塑造成聖賢，還是塑造成混蛋，依這個文明文化的基本理念和基本屬性而定，依這個文明文化是建基於生物性上的文明文化，還是建基於人性和德性上的文明文化而定。所以，文明文化是什麼屬性，以及對文明文化的推廣、詮釋、普及、解釋實在是太重要了！這就是孔孟爲什麼那麼注重教學和教化之所在，實際上，注重教學和教化就是注重文明文化的傳承和普及。他們爲什麼那麼注重這個方面？因爲一個社會的主流文明、主流文化、主流思想、主流三觀，直接決定了這個文明文化所涵蓋範圍內的所有成員是死是活、是升是降、是解脫還是墮落、是自我還是無我、是智慧還是愚昧，那太重要了！那是人成爲人，還是人變成高級的禽獸的問題。再深入一點講，那是人進入大同世界或曰化境，

① 《狂人日記》：「我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每頁上都寫著『仁義道德』幾個字。我橫豎睡不著，仔細看了半夜，才從字縫裡看出字來，滿本都寫著兩個字是『吃人』！」見魯迅著，魯迅先生紀念委員會編《魯迅全集》（第 1 卷），人民文學出版社 2021 年版，第 159 頁。

把我們的身心內外都變成淨土而在淨土中生活，還是在人間地獄中生活的問題，那太重要了！這一切都取決於佔壓倒性優勢的文明文化是什麼屬性。

這個導人進入大同世界的文明文化從哪裡來？來了以後，我們又要如何繼承、詮釋、普及、維護它的清純性？假設現在的文化是清純的，我們怎麼能保證一百年以後，這個文化還清純著呢？這就要我們有個意志去自覺維護它的清純性，不允許別人玷污、扭曲、異化、污染它。就像一池清水，我們不允許外來的污物去污染它一樣，那就要有人來維護這一池子清水的純淨。如果不維護的話，由於沒有一個很好的「防火牆」[①]，外面的污物很快就會進入這個清澈的水池子裡污染它，導致它不再清澈、不再純粹，它就變質了。

我們現在的中國文化就是這樣被污染的：西方腐朽沒落、顛倒錯亂的東西，全部被一股腦兒地像扔垃圾一樣扔進來，把我們中國這片土地變成了思想上的垃圾場、文化上的垃圾場，什麼垃圾都往我們這裡扔。爲什麼？因爲我們沒有「防火牆」，沒有人去甄別，沒有人去維護這個水池子的清純。我們不但沒有人來甄別這些東西，而且主動把所有的「防火牆」全部撤掉，讓別人想怎麼扔垃圾就怎麼扔。因此我們中國現在的思想界、文化界、學術界、教育界，簡直就是一個垃圾場，越垃圾的東西越在中國流行，越在這裡找到了它的溫床，越高尚的東西反而在中國越不流行。「垃圾的東西」指那些低級、腐朽、墮落的東西。一言以蔽之，中國現在成了各種腐朽思想盛行的溫床，成了各種垃圾的舞台，就是因爲沒有人去甄別，沒有人去維護。

孔孟爲什麼那麼注重文教？就是因爲文教實在是太重要了！孔孟思想好不好？當然好。但是好歸好，得有人去傳承，得有人去講說呀。要是不講說，普通老百姓就認識不到這個好，這就是俗話說的「不識貨」。既然如此，就得有人教他們識貨，告訴他們孔孟好的地方爲什麼好、別人不好的地方又爲什麼不好，你要向他們講說清楚。你講清楚了，他們才會恍然大悟：「噢，明白了，明白了，原來是這樣啊。」以後再遇到類似的情況，他們就有甄別能力了，就知道什麼好、什麼不好了——好的就追求，不好的就屏蔽、躲避。

這個普及工作總要有人來做呀。要是沒有人來普及，普通老百姓是很愚昧的，如何能夠甄別出其中的好與壞？聖學是如此高深，高深到像曾子說的：夫孝，甚哉，廣哉。（原文：「甚哉！孝之大也。」）意思是，這個孝道啊，如此的深奧，如此的廣博。就是因爲它太過深奧，太過廣博，一般的老百姓如果沒有經過一定的訓練和教化，是無法識別什麼是好，什麼是壞的。一旦無法識別，就很容易出錯：把好的當壞的，把壞的當好的；該追求的不去追求，不該追求的拼了命地去追求。因此就需要有人來教化他們，告訴他們：「好的爲什麼好，好在哪裡？我給你分析分析。壞的爲什麼壞，壞在哪裡？壞在它的後果很嚴重，具體是怎麼個嚴重法，我告訴你，有一二三四五六條……」經教化者這麼一說，他們終於明白了。

這個工作就叫「教育」。要想把教育工作做好，就得出大教育家呀，得有大教育家來幹這件事呀。所以教育、傳承、詮釋、註解、維護（指維護它的清純性），這些全部都要有人來做，這樣的人是什麼人？就是第五章「士章」所說的那個「士」，後來有一個詞和「士」非常類似，叫「儒」。就是說，要由士、大儒、儒者來完成這個責任和使命。

現在「士」沒有了，「儒」也沒有了，衹有一些乾巴巴的沒有理想、沒有情操的知識分子。所以，現在「知識分子」幾乎成了一個貶義詞了，因爲知識分子越來越沒有信仰，越來越沒有理念，越來越沒有目標和宗旨，僅僅是在大腦中記住了幾本書、幾個概念，非常像一個機器人或一台電腦，被人往裡面輸送了一些名詞術語和概念並牢牢地記住，他們就販賣這些知識，以此爲職業，就叫「教師」，就叫「教授」。現在的人都把「教授」的「授」叫成了「禽獸」的「獸」，把「教授」的「教」變成「喊叫」的「叫」，「教授」成了「叫獸」，就是整天會喊叫的野獸、禽獸。這也反映出了當代人對知識分子的厭惡。就是說，他們除了會搗鼓幾個名詞術語，以及從書面到書面地販賣幾句知識以外，什麼都不會，什麼都沒有。所以，人們就把他

① 「防火牆」本來是建築行業和計算機行業的術語，分別指用於防止火災蔓延的牆體和防止非法數據入侵的系統，這裡比喻爲防止污物污染水池（文化）的隔離帶。

們降低爲「獸」。現在就是這麼一個情況，沒有士了，沒有儒了，沒有人來完成教化工作了。因此，我們這個時代就被西方的思想趁虛而入。

我們再講回來。從儒家的角度來看，修身相當不易，要把身修好，首先要明白一些基本宗旨和基本原則。這個基本原則和基本宗旨就是恪守孝道，也就是恪守「夫孝，德之本也」或「人之行，莫大於孝」。「莫大於孝」的意思就是在聖人的各種品德中，沒有任何一種品德能夠高於、大於孝道。夫子說出這句話的起因，就是曾子問了夫子一個問題：在聖人的世界中，有沒有什麼是比孝道更高、更大的？夫子說沒有，在諸德之中，沒有什麼比孝更高、更大、更重要、更核心的。

我們每個人都要把夫子這句話刻印在心中，並付諸行動。什麼意思呢？整個一生之中，我們要結婚生子，要贍養父母，還要工作，總之有很多事情要做，但是比所有這些事情更重要、更核心、更緊迫的是恪守孝道。這就是「莫大於孝」。如果在我們的認知和行爲中，做到了恪守孝道是比我們結婚、生子、持家、工作，以及比我們做社會性事業還要重要的事情，是壓倒一切的事情，我們不僅這樣認識了，而且也這樣做了，就叫「完成了修身」，我們就是一個修身上的合格者。

衹有成爲一個修身上的合格者，才具備了齊家的前提，換言之，衹有這樣的人去齊家，才能把家齊得好。不然，你是齊不好家的，你會亂搞一通，把家搞得更亂，更雞飛狗跳，更矛盾重重，導致本來就不多的一點親情都被你禍害沒了，這樣你就成了這個家的禍害者而不是利益者。那麼，什麼時候你把家齊好了，就可以開始治國了；什麼時候把國治好了，就可以開始平天下了：這一切都是以孝爲本也，都是靠孝貫穿始終的。

但是修身、齊家、治國都不是目的，再往後，就連平天下也不是目的，總之「修齊治平」都是手段而不是目的。我們借助「修齊治平」這些手段，最終是爲了實現道德覺醒和生命覺醒的，這纔是我們念茲在茲之所在。「修齊治平」衹是把道路修直一點、修寬一點，好讓我們更好地到達目的地而已。生命的覺醒纔是我們的目的，「修齊治平」這些全部不是目的。一旦把家齊好了，就要放下，爲什麼？因爲這些不是我們的目的，只是手段，所以要放下，甚至都不值得我們炫耀。

這些東西很快就會過去，用佛家的話說，這些都是無常的東西。就拿修身來說，即使把身修得再好，這個身也會死去，那麼當它一死，我們修得再好的身馬上歸零，就沒有什麼意義了。所以修身衹是一個手段、一個跳板、一個舞台。齊家也如此，即使把家齊得再好，這個家總有消亡的那一天。這就是佛家所說的無常。治國也如此，即使把國治理得再好，這個國也總有消失的時候。像過去的魯國，當時治理得再好又怎樣，現在還有魯國嗎？沒有了，它因爲種種原因消失了。當時把齊國治理得再好又怎樣，現在還有齊國嗎？沒有了，齊國也因爲種種原因消失了。再往前一點講，把夏朝治理得再好又怎樣，現在還有夏朝嗎？沒有了，它被商朝取代了。把商朝治理得再好又怎樣，後來又被周朝取代了。所以好也罷，不好也罷，都是無常的，無常是這個現象世界的本質。

不要以爲衹有佛家才知無常之理，其實儒家、道家的聖賢們對這些基本的常識都有深刻的瞭解，不是衹有佛家才有此深刻瞭解的。儒家也深諳無常之道，並就著無常以修恆常之理，就著變化以悟不變之理。具體地說，即就著「修齊治平」以成就永恆的生命覺醒之道。那麼，「修齊治平」皆是無常：修身，身無常；齊家，家無常；治國，國無常；平天下，天下亦無常。這個無常我們不能改變，但是我們能利用。具體點講，無常是誰都改變不了的，但是我們可以善加利用，從無常中獲得永恆，這纔是聖道。不是停留於哀嘆無常——哀嘆一番就結束了，不是這樣。

詩人們只會哀嘆無常，聖人們則會善用無常，這就是聖人與詩人之間的差異。詩人們老是在哀嘆：紅顏不再，青春不再，桃花不再，美麗的梅花謝了，一切都很無常。那咋辦呢？詩人說，不辦，我們哀嘆哀嘆就行了。聖人不是停留在這個層面，聖人說，我們要善於利用無常以實現恆常，也就是實現長久。儒佛道都能

夠做到這一點，都非常善於利用無常來實現永恆。我們儒家的利用方式就是通過「修齊治平」這些無常的東西、無常的舞台，來實現那個生命本有的恆常不變，也就是不生不滅、不垢不淨、不增不減，這是儒家的不共之道。

這一章大概闡述的就是從事親到事君、從事兄到事長、從齊家到治國這麼一個關係。第十四章到此學習完畢，往下是第十五章，第十五章是最爲精彩的一章。

諫諍章第十五

曾子曰：「若夫（fú）慈愛、恭敬、安親、揚名，則聞命矣（yǐ）。敢問子從父之令，可謂孝乎？」

子曰：「是何言與（yú）？是何言與（yú）！昔者天子有爭（zhèng）臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有爭（zhèng）臣五人，雖無道，不失其國；大夫（fū）有爭（zhèng）臣三[①]人，雖無道，不失其家；士有爭（zhèng）友，則身不離於令名；父有爭（zhèng）子，則身[②]不陷於不義。故當（dāng）不義，則子不可以不爭（zhèng）於父，臣不可以不爭（zhèng）於君。故當不義則爭（zhèng）之。從父之令，又焉得爲孝乎？」

諫（jiàn）諍（zhèng）章第十五。

讀過這一章，方知道敢於諫諍纔是孔子之真面目呀！不知道爲什麼後世之人一提到孔孟，就把孔孟說得那麼迂腐不堪，說得那麼教條生硬！夫子背了太多的黑鍋，可謂天下第一大冤種——縱觀天下，所受冤屈之多者無過於夫子。我們平時所受的誤會、委屈，比之夫子，只能算是一點點而已。夫子所受者，遠勝於我們百倍、千倍乃至萬倍！真要替夫子掬一把同情之淚，實在太同情他了！不知道怎麼回事，他身上背負了那麼多不該他背負的東西。

鼓勵諫諍，這纔是夫子，纔是聖人！他沒有要我們一味地唯唯諾諾聽從君王或父親的話。什麼叫「唯唯諾諾」？就是哪怕明知君王或父親錯了，爲了當好臣子或孝子我也得聽。但夫子說：No，不是這樣的！正確的做法是什麼？是據理力爭，是要講理的。情固然重要，但我們不能以情害理。

當情與理發生衝突的時候，作爲臣、作爲子的我們要怎麼辦？孔子說：毫無疑問，據理力爭，用理代情，理高於情。父子之間即使有再大的、再濃厚的親情，也不能越理。越了理的情就叫「濫情」，就叫「悖德之情」「悖理之情」，這樣的情是不能要的，這樣的情不是孔子提倡的。君臣也是如此，君要全心全意地愛臣，臣要全心全意地敬君。但這個愛也好，敬也好，必須限定在理性的範圍內、知性的範圍內，一旦越出了理性和知性，或者說一旦越出了理與知，這個時候君臣之情、之愛、之敬就異化了，就變味了，就錯誤了。孔子就要糾正，就要反對，就告訴我們要諫諍。

如果知道君王在一條錯誤的道上奔馳著，就是下了一些錯誤的命令和指示，那麼作爲臣子的就要據理力爭：「君王，你哪裡哪裡錯了，你這樣下去會害己、害國、害萬民的，不可以這樣。」身爲臣子，這是你的職責，你要據理力爭，要糾正君王，要告訴君王爲什麼這樣做是錯的。這就叫「諍臣」。如果不諍，臣子明明知道君王下的指令全是錯的，這些指令一旦實施下去必將危害無窮，但你就是睜隻眼閉隻眼，就是唯唯諾諾，甚至歌功頌德：「吾王說得對，太對了！吾王做得好，太好了！吾王聖明，太聖明瞭！」這就證明你不是一個合格的臣，你不敬愛你的君王，你對他的敬和愛是假的，不是真敬和真愛。如果你真的敬愛你的君王，你一定據理力爭，反過來說，據理力爭是你表達敬愛的重要方式。

當兒子的也是這樣。明明知道父親錯了，你卻跟在後面瞎起鬨：「對，父親說得好，父親做得對，父親就要這麼幹。」這不是孝，這反而是當兒子的不孝。爲什麼？你把你的父親往錯誤之路上又推了一把，你不僅不讓他知其錯，反而讓他錯上加錯、認錯爲對地堅持下去，致使他萬劫不復。你這是什么兒子？！你這不叫孝，相反，你這叫惡！你是惡子、逆子，而不是孝子！總之，如果我們衹是一味地奉承父母，明明知道父

① 原文爲「五」，經考證，「五」爲誤，據他本改爲「三」。（編者注）
② 原文無「身」字，經考證，據他本補上此「身」字。（編者注）

母是錯的，還要去百般掩飾，甚至推波助瀾，那麼這就是典型的不孝之行爲，這是對孝的異化、誤解、玷污，這不是正確之孝。下面我們學習正文，看看什麼是正確之孝。

曾子曰：「若夫（fú）慈愛、恭敬、安親、揚名，則聞命矣（yǐ）。敢問子從父之令，可謂孝乎？」

「曾子曰：『若夫慈愛、恭敬、安親、揚名，則聞命矣。』」曾子說：「慈愛之道，我已經聽夫子您給我詳細講解教導了，恭敬、安親、揚名等等，我也都從您這裡獲得了完整的教導。」這個「若夫」是句首語氣詞，用以引起下文，無實際意義。「則聞命矣」，「聞」就是聽受，「命」在這裡不作「命令」講，而作「教化」「指示」講，意思是我都聽過您的教化與指示了。什麼教化與指示呢？就是關於慈愛、恭敬、安親、揚名的教化與指示。曾子說，這些我都聽您講過了，我現在還有一個問題。什麼問題呢？

「敢問子從父之令，可謂孝乎？」「敢問」就是我壯著膽子問。問什麼呢？「子從父之令，可謂孝乎？」「子從父之令」，就是無論來自父親的什麼樣的指令，作爲兒子的都不加甄別而一股腦兒地接受。「可謂孝乎？」就是這樣做算是孝嗎？

子曰：「是何言與（yú）？是何言與（yú）！」

孔子回答說：「是何言與？是何言與！」翻譯成現在的話說就是：你這叫什麼話呀？爲了強調語氣，孔子還說了兩遍。「你這叫什麼話呀？」剛說完一遍，又來一遍：「你這叫什麼話呀！」孔子說了兩遍，就證明他對這種無原則地聽從父母的指令是非常反對的。反對到什麼程度呢？反對到連續說了兩遍，這樣說就是爲了增加語氣。反對完之後，接著引發了下面的內容。

「昔者天子有爭（zhèng）臣七人，雖無道，不失其天下」。

「昔者天子有爭臣七人」，「爭」通「諍」，「爭臣」就叫「諫臣」（據史書載，天子的輔政大臣有三公、四輔，合在一起是七人。「三公」是太師、太傅、太保，「四輔」是前疑、後丞、左輔、右弼）[①]。這一章不是叫「諫諍章」嘛，就是闡明臣子當如何踐行孝道。諫臣指的是敢於直言規勸的臣僚，身爲君王身邊的臣子，其中一個重要的責任和義務，就是看君王的指令中有沒有問題。如果有問題，就要及時給予指出、給予分析，讓君王明白這是一個問題。若是臣子不分析不指出，君王就不知其指令有問題；因爲不知有問題，所以君王就將其頒行到天下而犯下大錯。

那麼，孔子說，天子身邊至少要有七個這樣的諫臣才行。爲什麼要七個呢？因爲每個人的知識不同、角度不同，或者叫分工不同。比如，一個諫臣專門負責農業方面，看看天子在農業上的政策有沒有瑕疵和問題，如果有就趕緊指出來；另一個諫臣專門負責教育方面，看看天子在教育上有沒有瑕疵和問題，如果有就趕緊寫奏摺，向天子指出具體是什麼什麼問題，將會帶來什麼什麼危害；又一個諫臣專門負責外交方面，看看天子在外交上有沒有什麼閃失和不妥之處，如果有就趕緊給予糾正……

總之，天子身邊的七個諍臣，就是在七個方面各司其職。少了不行，少了的話天子顧不過來，一顧不過來，他也許就會出現失誤。因此叫「天子有爭臣七人」，就是這七個重臣專門負責天下七個方面的問題。

---

① 《禮記・文王世子》言：「虞夏商周，有師保，有疑丞，設四輔及三公，不必備，惟其人。」疏引《尚書大傳》言：「古者天子必有四鄰，前曰疑，後曰丞，左曰輔，右曰弼。天子有問無以對，責之疑；可志而不志，責之丞；可正而不正，責之輔；可揚而不揚，責之弼。其爵視卿，其祿視次國之君。」故而《群書治要》鄭注言：「七人者，謂大師、大保、大傅、左輔、右弼、前疑、後丞，維持王者，使不危殆。」則天子的輔政大臣爲三公四輔，合爲七人。三公爲太師（大師）、太保（大保）、太傅（大傅），四輔爲左輔、右弼、前疑、後丞。他們都有匡正天子，輔成政治，使王朝不至危亡的責任。臣子如何向天子進行諫諍？在古人看來，大概有兩個層次，一是平時的時候，《白虎通義・諫諍》載：「孔子曰，諫有五：吾從諷之諫，事君進思盡忠，退思補過，去而不訕，諫而不露。」另一種是最終不得已時，不惜以自己的一死去勸諫君主改過。《禮記・文王世子》言：「爲人臣者，殺其身，有益於君，則爲之。」
見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 73 頁。

「雖無道，不失其天下」，衹要有這七個諍臣盡心盡力，哪怕這個天子昏庸一些、能力差一些，這個天下也不至於出現太嚴重的問題，爲什麼？就是因爲諍臣們各司其職，盡職盡責。因爲這七個諍臣盡職盡責，所以這個昏君雖然昏庸無能，但是也不至於讓問題太嚴重，還不至於都嚴重到亡天下的程度。明白了這句的意思，後邊幾句就好明白了，以此類推就行了。

「諸侯有爭（zhèng）臣五人，雖無道，不失其國」。

這句講的是諸侯身邊諍臣[①]的重要性。「不失其國」這個「國」指的是諸侯國。齊國、魯國、燕國、韓國、楚國等國都統稱諸侯國。如果諸侯國國君，比如說魯君、齊君、楚君昏庸無道，但是衹要他們身邊這五個重要臣子能夠盡職盡責地履行好諫諍，也不至於亡國滅種。就是說，國家雖有問題，但是問題不至於太過嚴重，能夠得到及時糾正。

「大夫（fū）有爭（zhèng）臣三人，雖無道，不失其家」。

這句講的是大夫身邊諍臣[②]的重要性。周朝的大夫是有封地的，前面講過，卿和大夫的封地都叫「家」。有家這個封地，他就有家臣輔助治理，還有妻妾，還有奴婢。過去的孩子也很多，一家最多都能生幾十個孩子，所以，過去的家都是挺大的一個家族。那麼如果這個大夫身邊有諍臣三人，就是有三個能夠盡職盡責、直言規勸的臣子，即使這個大夫昏庸無能，也「不失其家」。注意，「臣」有國臣和家臣之分，這裡指的是家臣，不是國臣，但家臣也是臣。

「士有爭（zhèng）友，則身不離於令名」。

「士有爭友」，這個「友」就不好說是幾個了，也許是一個，也許是若干個。如果一個士，他身邊有幾個敢於堅持真理、堅持真相、堅持聖賢教化的人，這樣的人就叫作「諍友」。所謂「敢於堅持真理」，就是你錯了就是錯了，我馬上就要站出來指出你的錯誤。「士有爭友，則身不離於令名」，「令名」就是美名，此句意爲，士如果有直言規勸自己的朋友，就不至於喪失他的美名。

「父有爭（zhèng）子，則身不陷於不義」。

如果一個父親有那麼幾個兒子，這幾個兒子都能夠堅持真理、堅持真相、堅持原則，都能夠做到父子之情再好也必須是在理性範圍內的好，不能越理性、不能越知性，能夠做到理性、知性大於一切情感，那麼就不會讓父親陷於種種不義之中，不會讓父親胡來、亂來。無論是夫妻愛情、父子親情，還是君臣之情，這些都屬於情感。再好、再深厚的情感，它都必須被框定在、限定在理的範圍內、知的範圍內，就是理性、知識、規則的範圍內。

「故當（dāng）不義，則子不可以不爭（zhèng）於父，臣不可以不爭（zhèng）於君。」

---

① 諸侯之爭臣五人，說法不一。《疏》言：「諸侯五者，孔傳指天子所命之孤及三卿與上大夫。王肅指三卿、內史、外史，以充五人之數。」「孤」指孤卿，爲天子派去輔佐諸侯的師、傅一類的官員。「三卿」指諸侯國分管民事、軍事和工事的司徒、司馬、司空。「內史」又稱「左史」，周王朝中的高級文職官員，負責記錄天子言論，管理王朝著作簡策、策命諸侯以及爵祿的廢置等。「外史」負責管理古代和各諸侯國的史書。史官都有以史事勸諫天子之職。春秋以後，諸侯國都設有內史和外史。見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 73 頁。

② 據《疏》言，孔傳稱大夫之三位爭臣爲家相、宗老、側室。王肅所言無側室，有邑宰。先秦的大夫亦設有家臣，「家相」爲輔助大夫對家族進行管理的家臣，「宗老」爲家族中管理宗族事務的家臣，「側室」即庶子，指嫡長子外的兒子。「邑宰」爲大夫所居之邑的行政長官。
關於天子、諸侯和大夫的爭臣人數及其所指，似皆不必坐實。《疏》引隋劉炫言：「案下文雲，子不可不爭於父，臣不可不爭於君，則爲子爲臣，皆當諫爭，豈獨大臣當爭，小臣不爭乎？豈獨長子當爭其父，眾子不爭者乎？若父有十子，皆得諫爭。王之百辟，唯許七人，是天子之佐，乃少於匹夫也？……此則凡在人臣，皆合諫也。夫子言天子有天下之廣，七人則足，以見諫爭功之大。故舉少以言之也。然父有爭子，士有爭友，雖無定數，要一人爲率。自下而上，稍增二人，則從上而下，當如禮之降殺，故舉七、五、三人也。見汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 74 頁。

「故當不義，則子不可以不爭於父」，「義」就是「理」，「理」就是「義」，所以大家習慣叫「義理」或「理義」。這個「理」既指後天種種之理——社會科學之理和自然科學之理，更指生命科學之理——心性之理。所以，「理」既指先天之理，也指後天之理；既指先天心性內涵的諸般規律與法則，也指後天心性中所涵的諸般規律與法則。這個「義理」的「義」，既包括先天心性，也包括後天物性。此句意爲，如果父親的言行不合於社會科學或自然科學的法則與道理，或不合於生命科學的法則與道理，那麼爲人子者要據理力爭，向父親進行規諫。不可以不諍，就是不可以睜隻眼閉隻眼。

「臣不可以不爭於君」，這就好理解了，就是君王有不合乎義理的，身爲臣子的也要據理力爭，向其進行規諫。

「故當不義則爭（zhèng）之。從父之令，又焉得爲孝乎？」

「故當不義則爭之」，「噹」是應當，就是我們應當在不義之處據理力爭，不管他是君是父，不管他是誰，不對就是不對，錯了就是錯了。我通過據理力爭，不是要打倒對方，不是要羞辱對方，不是要讓對方難堪，這些都不是。如果是出於這個目的，那證明我有問題而不是對方有問題，或者是我跟對方都有問題。

對方犯錯，那是對方的問題。如果我糾正對方錯誤的時候動機不純，比如，我是抓住對方的錯誤想搞臭他，想讓他下不了台，想讓他羞愧，甚至通過這種方式打擊和否定對方，那我也做了一件悖德之事。對方是犯錯，而我是悖德，悖德比犯錯更嚴重。

這裡所說的「諍」或「諫」，衹是讓他知道問題、糾正問題即可，而不是在這個基礎上藉機打擊他，藉機報復他，藉機讓他出丑，或達成別的目的，不是這樣。如果是這樣，就證明我的心地也不光明，我也不是個好人，那我的品德還不如他。他只是無意間犯了個錯而已，這與品德無關。而我是有意犯錯，有意犯錯比無意犯錯之罪要大十倍。

所以，在糾正對方錯誤的時候，一定要擺正心態，一定要問清自己的動機：我是真心實意地要糾正他的錯誤，還是想利用他的錯誤起到打擊他、羞辱他等目的？一定要反省自問。如果問清楚了，確定我這是出於真心愛他、真心敬他，是出於真心敬愛其人，而不是出於別的不良目的，再好好給他規勸給他解釋，讓他明白：這個問題是怎麼怎麼錯了，又爲什麼錯了，後果將會怎麼樣。讓對方幡然醒悟，從此改惡向善，改錯爲正，就達到目的了，而不是利用這個錯誤想整倒對方或者想怎麼樣。如果動機是想整倒對方，那就要另外說了。

我們現在少有出於純粹良善之動機而給對方以良言規勸的。百分之九十乃至百分之九十九的人，表面上是對別人進行規勸，實則含著若干極爲不良的動機，所以對方能敏銳地捕捉到你在指出他的不足、錯誤的時候暗含的那些不良的動機和心態，因而對你的規勸和諫諍也一並否定。他否定你的諫言，不接納你的諫言，其實有一個難言之隱，這個難言之隱就是他敏銳地感受到了你的諫言裡隱含著太多的私心私利和太多的不友善因素，以及太多的不良目的與動機，但是又不好給你挑明；或者是這種不良的動機和態度引起了他情緒上的反感，所以他不聽你的，拂袖而去。而我們呢，還故作委屈狀：「你看看，我給他這麼好的建議，他還拂袖而去，這個態度特別惡劣！」你從來就不反省你的動機純不純，你咋不好好地反省自己呢？先不要忙著指責別人，你有那個指責別人的時間，還不如好好地反省反省自己：你是什麼動機？你敢保證你的動機是極爲清純的動機、極爲無我的動機嗎？你的動機裡面含不含私我、私心？你有沒有私我、私心？如果有，那你就不要指責別人拂袖而去拒絕聽你的建議。你應該當下反省，去除你心中的私心雜念，在完全無我、友愛的前提下，再給別人提建議，你這樣做試試，對方肯定能夠非常愉快地接受你的建議。你自己的動機極爲不純，

你還怪別人不採納你的建議，怪別人自負、自大（不謙虛），或者情緒化：「你看，我一說他，他就蹦很高，他比我情緒還大呢。」——你就不要作這樣的指責了。

據我們的日常生活經驗而言，百分之九十九所謂的「我給你提兩點建議、三個想法」裡面都大量地包含著陷阱、圈套、惡意和不良動機，百分之九十九都是這樣。所以說這種人都不是好人，都是以建議爲名，行圈套你之實，以達到他的私心私慾之目的。這樣的人是非常可惡的，一點都不可愛，但是他扮演了一個可愛的角色：「我是來給你提提建議的，我的動機是良好的。」但是隱藏在「良好的動機」背後的動機一點都不良善，非常邪惡！而且這樣的比例佔得還相當高，高達百分之九十九以上，至少百分之九十吧。反正我們的人生歷程中，幾乎沒有遇到一個是真正抱著良善、無慾、無求、無我之心給對方一些推心置腹的建議和規勸的人。也不能說絕對沒有，但是這樣的人非常罕見。絕大部分都是動機不良，非常不好。

我們這裡講的是在無我無私下的動機良善的孝行，是臣對君的忠誠、敬愛。真正的忠誠、敬愛是不摻雜任何私心雜念的，在這個忠誠、敬愛的基礎上再給予必要的建議和規勸。那麼當兒子的也是如此，在沒有任何私心雜念下給父母以建議和規勸。

總之一句話，它裡面暗含的道理是：無論是君臣、父子、夫妻還是朋友，無論是什麼關係，以及這個關係之間的情感有多麼深厚，再深厚的情感都不能越過理、不能越過知，也就是不能越過理性和知性。任何情感越過理、越過知就變味兒了，就變質了，就畸形了。包括愛情也是如此，一對男女相愛了，如果男女都不講理，讓情壓過理、讓情大於理，那麼這種愛情關係一定是畸形的，一定是變質的。父子之間也是如此，父子之間情感再濃厚，也不能越過理，不能用情壓理，讓情高於理。讓情壓過理、讓情大於理在儒家聖賢那裡是不被允許的，其實也不祇是在儒家聖賢那裡不被允許，在一切聖賢那裡都是不被允許的。

就像這幾年流行的一句話所說的那樣：「家不是講理的地方，家是講愛的地方。」這句話不知道誤導了多少人，它是極其錯誤的！它正確的說法是什麼呢？正確的說法是：「任何地方都是講理的地方，尤其是家裡。」這樣才對。「家不是講理的地方，家是講愛的地方」這句話的實質是情感大於理。這種說法不對！這不是孔孟這些東方聖人的教導，也不是全人類聖人的教導。相反，全人類聖人的教導都是：再深厚的情感都不能越過理，不能高過理，不能壓倒理，一定是在理的範圍內，這樣才能讓情感不變質，這種情感才能長久地維持下去。

凡是情大於理、情壓過理的，這種情都不會長久。因爲當它壓過理、高於理的同時，這個情就已經變味兒了。一個變味兒了的情，一個異化了的情，怎麼可能長久呢？它是不可能長久的。反過來說，你要想讓你的愛情、夫妻的感情、父子母女的感情，以及兄弟姐妹朋友等的感情長久，你必須自覺、自願、嚴格地把這些情感限定在理性的範圍內、知性的範圍內，這纔是保持這些情感永遠不變質、永遠長久的秘訣，也是對這些情感的最高尊重。如果隨隨便便就讓情壓過理了、越過理了，那就是對你的情感的不尊重，是濫情、異化之情，不是真情，就是情裡面已經有雜質了，已經異化了、變味兒了。你把你的情感搞得變味兒了，這就是對你情感的不尊重，就是對情感雙方的不尊重：體現在愛情上，就是男不尊重女，女不尊重男；體現在父子之情上，就是父不尊重子，子不尊重父。總之，這樣做是對這個關係的雙方都不尊重。如果子尊重父、父尊重子，夫尊重妻、妻尊重夫，那麼雙方都要自覺自願並嚴格地把彼此的情感限定在理中，也就是說，一個講理的情纔是真情。無論是父子情、夫妻情還是朋友情，講理的情、合理的情、尊重理的情纔是真情，不然都不是真情。

應感章[1]第十六

子曰：「昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長（zhǎng）幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣（yǐ）！故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也；修身慎行（xíng），恐辱先也；宗廟致敬，鬼神著矣（yǐ）。孝悌（tì）之至，通於神明，光於四海，無所不通。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』」

應感章第十六。

這個「應感章」應該叫「感應章」，「感」是因，「應」是果。如果叫「應感章」，在關係上就有點亂，它就成了「果因章」，但應該是「因果章」才對。因爲「感」是因，「應」是果：「感」先傳遞過去，對方才會「應」，所以「應」是接受到的意思，但接受到的前提是你得先發出來。不能先接受後發出，這是違背因果律的。正確的因果律是你先發出，對方接受。就像你先給對方一個蘋果，對方才有可能接受一個蘋果。你不能說，對方先接受蘋果，你纔給出蘋果，這在邏輯上有點不通。因此，我們習慣上叫「感應」，一般都不叫「應感」，但是在這裡突然冒出了個「應感」來。不管它了，我們就把「應感」理解成「感應」就是了，這章就叫「感應章」。

我自十八歲開始從老家安徽定遠出來，四處拜師訪友、訪學，訪了幾十年，都訪到印度了，都訪到恆河邊上，又從恆河邊上訪回來了。以我這幾十年的經驗及觀察，當代的學者是解釋不了這一章的。因爲這一章是典型的生命科學，一個不通達生命內涵、不通達心性內涵的人是無法理解這一章的。因此，他解釋來解釋去，也衹能把它解釋成神秘學。這段話裡面的每一個字每一句話，至少在這些學者眼裡都是神秘難解、不知所云的。

那麼它是否真如學者所想的那樣神秘呢？它究竟講的是什麼呢？其實它講的是「天人感應」或者叫「天人相應」「天人合一」，這個「天」指的就是心性。所謂的「天人合一」「天人感應」「天人相應」，指的就是人與心性打成一片。這裡又引申出一個問題：什麼是「天人合一」「天人感應」「天人相應」？

對於「天人合一」「天人感應」「天人相應」的那個「天」，當代的學者十個有五雙都理解錯了，這很要命！他們就把「天」理解成大自然、自然界，「天人合一」就是人與自然界和諧。大錯特錯！這個「天」指的是乾坤的「乾」，也就是心性的「心性」二字。在古人那裡，有時候是「乾坤」并用，有時候就單獨說一個「乾」。乾者，天也[2]。「天人合一」實則就是指與心性合一，就是融入心性、回歸心性之中，就是心性由離其自己徹底地回歸其自己，回歸其自己就完成了、走完了回家之路、回歸之路。

所以，聖人的死叫「歸」，而不是叫「死」。大儒、聖人都是「歸」：生前就是「歸」，死後更是「歸」，不是死時才叫「歸」。其實當他成爲聖人的那一天起，他就已經完成了「歸」，不是指這個身體死的時候才叫「歸」。如果說你四十歲的時候成了聖人，那麼你四十歲的時候就完成了「歸」，就實現了你這一生的使命。就像成佛一樣，不是指死的時候才能成佛，而是在任何一個年齡段都有可能成佛：你二十歲能成佛，三十歲能成佛，五十歲也能成佛，八十歲也能成佛。你什麼時候成佛，什麼時候就「歸」了。所以「歸」不是指死亡，更不是指死後爲「歸」。那麼生前「歸」了，死後「歸」不「歸」呢？死後是生前的延

① 「應感章」，他本大多作「感應章」。（編者注）

② 《周易・說卦》：「乾，天也」，「乾爲天」。參見郭彧（yù）譯註：《周易》，中華書局 2006 年版，第 407 頁。

續，生前都「歸」了，死後就更是「歸」了。什麼叫「歸」？就是心性回歸其自己，心性重新成爲其自己，心性之在其自己：心性由離其自己到在其自己的過程就叫「歸」。

因此說「天人合一」就是完成了回歸的任務與使命。回歸是我們這一生壓倒一切的使命，這就叫「人之行，莫大於孝」。「人之行，莫大於孝」的意思是，我們這一生所有的事情都不能壓過與生俱來的回歸使命，就是讓生命回歸其自己、讓心性回歸其自己這個使命。一旦讓其他事情壓過這個使命，你就開始錯失孝道，你就開始悖德而行，你就開始不孝，你就行駛在不孝的人生之路上。這是很嚴重的過錯，至少在儒家看來，這是不可饒恕的。

子曰：「昔者明王事父孝，故事天明」。

「昔者」就是過去的，「明王」就是聖王。《詩經》裡有句話叫「既明且哲，以保其身」，前面介紹過，這個「明」和「哲」是有差異的。「明」指的是內明，明心見性謂之「明」。「哲」意爲聰明、有智慧，此智慧指經驗智慧，也即外明。所以，「明王」就是明心見性了的王，這樣的王是什麼王呢？就是聖王，即身兼聖人的帝王。像堯舜禹這樣的人都屬於明王，他們既是明者也是王者。

「昔者明王事父孝」，像堯舜禹這樣的人，他們在事父的時候，就通過事父來體現、彰顯、踐行孝道。「故事天明」，通過事父來實現事天[①]（「天」指心性），通過事天來獲得心性的進一步彰顯和明白。整句翻譯成現在的話就是：過去聖明的君主，都是通過事父和事天這兩種途徑來實現明心見性，而明白心性中的無窮內涵與奧秘。

「事母孝，故事地察」。

「地」在這裡主要有兩層含義：一層含義是大地具有承載萬有的能力和功德。大地無時無刻不在承載萬物，日月山河都通過大地來承載，所以說大地具有承載一切之能力和功德。另一層含義是大地具有生養萬物的能力和功德。春天一來，大地上萬物生長、生機勃勃，萬物都是從哪裡生長出來的？從大地上生長出來的，所以大地有這種功能。什麼功能？就是生生不息地蓬勃地生長萬物的能力。這個意思實際上和第七章講的「天之經也，地之義也」是一個意思。

借外在的、後天的天地說內在的、先天的天地，這是聖人的巧妙之處。因爲先天的天地「甚哉，大哉」，就是它太深奧、太博大了，以至於一般智商的人難以理解。怎麼辦呢？聖人就有這種本事，會利用我們身邊的事物來借事顯心、借物顯性：「借事顯心」即借助身邊的日常之事來彰顯、顯現、指示先天那個難以言說的般若之心、良知之心；「借物顯性」即借助周圍我們熟悉的事物來彰顯、指示，並讓我們普通人明白那個「甚哉，大哉」的先天德性（簡稱爲「性」）。這是所有聖人都有的一個基本能力或本事。不僅儒家的聖人有這個基本能力和本事，佛家的釋迦牟尼，道家的老子、莊子，乃至西方的耶穌、穆罕默德都有這個能力和本事，即借助身邊耳熟能詳的事物來說明那個極度深奧的生命內涵、心性內涵。

但是這很容易讓人產生一種誤會，如果這個人學養不夠深厚，就會把虛指變成實指。什麼意思呢？「虛指」的意思是，聖人衹是借天、借天地來說心性，或借地、借大地來說心性。而學養不深的人，就會把它著實了理解，他就把聖人所說的「天」「地」理解成是天空的「天」、大地的「地」。這是小學者或曰學術不深者最容易犯的一個錯誤，就是把經文中的「天」和「地」理解成：「天」就是天空的「天」，最多加上萬物，比如日月星河的這個「天」；「地」就是大地的「地」，就是由泥土組成的這個大地。

---

① 關於「事天」，孟子有云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」見楊伯峻：《孟子譯註》，中華書局 1960 年版，第 301 頁。

不是這樣的！這些人都沒有明白，包括儒家的孔子、佛家的釋迦牟尼、道家的老子等在內的全人類聖賢，都是借用身邊耳熟能詳的事，來說那個高度抽像且深奧的心性之理。

爲什麼所有聖賢都不約而同地這樣做呢？就是利用老百姓身邊耳熟能詳的事來指示、揭露、彰顯深奧的心性內涵與奧秘呢？這是聖賢們不得已的一種辦法，因爲心性「甚哉，大哉」，它實在太深奧、太微妙、太抽像，以普通老百姓的智商根本理解不了。用個比喻，他就好理解多了。因此釋迦牟尼在多部經典中說過，善說法者無有不善用比喻者，意思就是善於說法的人沒有不善用比喻的。反過來說，如果你不善用比喻，你將永遠不是一個好的說法者。你要想成爲一個好的說法者，就一定要善用比喻：「比」就是借用老百姓身邊耳熟能詳的事；「喻」就是揭示、指示、展開、明白、明瞭。明瞭什麼？明瞭那個難以言說的高度抽像的「甚哉，大哉」的心性或曰生命的內涵。這是釋迦牟尼爲全天下的聖賢總結的一句話：善說法者無有不善用比喻者。

在這裡，孔子也運用了比喻。「事母孝，故事地察」，指通過對母親的孝，我們進一步地理解了大地的屬性和內涵，通過事母和審察大地這兩種方式，我們又進一步地明瞭心性中的兩種功能與屬性。哪兩種功能與屬性呢？第一，承載一切；第二，生生不息，生長一切。

我們心性中的那個「德」也有這兩種功能。這兩種功能我們是怎麼發現、怎麼覺察到的？是通過「事母」和「察地」這兩種方式發現和覺察的。這兩種方式讓我們明白了什麼呢？明白了我們心性中有兩種功能：其一是承載一切之承載功能。無論多麼大的日月山河都在心性中很輕鬆自如地承載起來，沒有什麼東西是它承載不住的，沒有什麼東西是在它的承載、它的擔當、它的攝受、它的包含範圍之外，這就是心性的承載能力，這是其一。其二是我們這個心性生生不息之功能，就像母親生孩子一樣，一直生、不斷地生。至於我國實行了計劃生育，母親不再多生了，那是另外一回事了。在沒有搞計劃生育的情況下，女人可以在生育期內不斷地生孩子。還有一個生生不息的例子，那就是大地：一到春天，大地就百花齊放，生生不息。通過母親生孩子的生生不息，以及大地一到春天就百花齊放的生生不息，堅定地、有力地證明了心性是有生生不息之功能的。母親和大地衹是分有了心性中生生不息之能力的一部分，衹是對心性中生生不息這個能力的某一點呈現：呈現在母親身上，就是生孩子之生生不息；呈現在大地身上，就是春來百花開；呈現在天地之間，就是萬物一直在生生不息。這些生生不息的根源都是心性，那就證明一定是心性中含著生生不息的屬性。如果心性沒有這個屬性，就不會有母親一直生孩子、大地春來百花開這種能力。

通過「事母」「察地」，我們發現、明白了心性中的善或曰良知，擁有涵攝一切、承載一切、維護一切、化生一切的能力。這就是善於學習者，通過母親的生、育，通過大地的生生不息，完成「下學而上達」[①]。這個「下」指的是形而下，「下學」就是形而下的事物；這個「上」指的是形而上，「上達」就是達到形而上的心性。本來母親生育孩子是一個具體的生物性現象，大地生長萬物也是一個生物性現象，但我們通過這些生物性現象、這些「下學」即形而下的事情，可以立即翻過來，上達到心性之中。通過形而下達到形而上，通過形而下領悟形而上，在儒家就稱之爲「下學而上達」。

若是光有「下學」沒有「上達」，就算你天天看母親生孩子、天天看春來百花開，你也領悟不到心性的那個生生不息和承載一切的無窮內涵。領悟不到的人，就叫「不善學者」。就是你這個人悟性不夠、不善學，你天天看生物繁衍不息、天天看母親生孩子、天天看春來百花開，看了就看了，什麼都領悟不到。天天看百花開的人多得是，所有的人在春天來時都能看見百花盛開，但是絕大多數人看見百花開就是百花開，開完了就完了，什麼也沒有獲得。但是善學者不同，善學者通過事母，通過觀察百花開，能夠立即翻上去，就是通

①《論語・憲問》：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何爲其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎？』」見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 156 頁。

過這些形而下的事物立即通達到形而上的心性中去，就明白了心性中有兩大功能：一是承載一切，二是生生不息或生生不已。

母親的承受力是極強的，有句話叫「女子本弱，爲母則剛」，那個「剛」就是承受力。就是她承受孩子成長過程中的一切重擔。因爲孩子們全部的成長都落在母親的肩上，所以母親要全部擔起孩子們成長這個極其艱難的重擔，這就是母親的承受能力。大地的承受能力就是日月山河全部被大地承載著，儘管泰山那麼高、大海那麼大，但是都被大地毫不拒絕地承載著。

我們的心性就有這種能力，能夠承載一切。天地萬物一切的一切，它全部能夠承載得住，也全部在它的承載範圍內，它從不拒絕任何一事任何一物。它承載的東西，包括出生，包括死亡，包括真善美，也包括假惡醜。它把假惡醜也承載著，就是說，假惡醜帶來的所有重擔、所有不好後果，心性也全部承載著，就像地球不但承載著一切善人，也承載著一切惡人一樣。地球並沒有因爲你邪惡就消滅你，就不承載你，就拒絕你，相反，無論善人、惡人，地球全部承載。我們的心性就是這樣，不僅承載真善美，也承載真善美缺席時的假惡醜。這就是它的包容力、承載力、涵攝力，同時還有生生不息的創造力。心性就是創造之源，它是以不創造而創造，以不生而生的。這個觀點我們在前邊已經說清楚了。

在我們眼中萬物是生生不息的，我們看到的是：春天來了，下一個春天又來了，再下一個春天又來了……這就是我們眼中的生生不息。但是在心性那裡沒有東西生，也沒有東西滅。我們用了一個比喻來說明了這個關係，就是大海與海水的關係。就局部而言，確實有一朵浪起來了，又下去了，又起來了，又下去了……但就整個大海而言，大海的海水是不增不減、不垢不淨、不生不滅的，是沒有所謂生滅的。因此，就局部而言有生滅，就整體而言無生滅。就心性而言無生無滅；就現象而言有生有滅，生生不息。

我們把心性比喻爲大海，就整個大海而言，沒有任何東西增加一分，沒有任何東西減少一分，所以說心性不增不減、不生不滅，這是就整個心性而言。但是就現象而言，確實有生有滅，確實有春天來了百花開，下一個春天來了又百花開，再下一個春天來了又百花開。這不叫「生生不息」叫什麼？所以，說事物有生有滅、生生不息，完全正確，但這是就現象世界而言，就形而下而言。就形而上而言，就心性而言，就本體而言，說其不生不滅、不垢不淨、不增不減，也完全正確。一言以蔽之，有生有滅和不生不滅這兩個觀點都是完全正確的：就看你是從形而下看事物，還是從形而上看事物；是從後天看事物，還是從先天看事物；是從現象看事物，還是從本體看事物。之所以產生觀點的差別，其根本原因還是我們視角上的差別導致的。

世界沒有變，是我們的視角在變。有句話叫「橫看成嶺側成峰」，就是視角上有各種各樣的變化。但山本身沒有變，祇是因爲我們看山的角度有變而山有變，所以叫「橫看成嶺側成峰」：怎麼一會兒是嶺，一會兒是峰，好像山一直在變。其實就山本身而言它沒有變，它一直就是它本來的樣子、它自己的樣子，只是我們看它的角度不同而產生了這樣或那樣的變化。

這個世界、這個心性也是如此，自後天看和自先天看，呈現在眼前的是完全不一樣的兩個世界；自形而下看和自形而上看，呈現出來的又是完全不同的兩個世界。那麼到底哪個世界對呢？是橫看成嶺對呢，還是側看成峰對呢？都對。橫看成嶺是正確的，側看成峰也是正確的，這兩種都是正確的，就看你的角度是什麼。這很好理解，再往下學習。

「長（zhǎng）幼順，故上下治。」

此句意爲，通過對長幼之間關係的領悟，而領悟到了在社會治理和國家治理中，上下級如何和順的道理，因此把上下級的關係也能理得很順。

「天地明察，神明彰矣（yǐ）！」

「天地明察」這一句是倒裝句，應該反過來叫「明察天地」，意思就是明察上述所說的天地具有的功能與屬性。「神明彰矣」，通過明察天地具有哪些功能與屬性，而實現彰顯神明之目的。什麼叫「神明」？「神」是神，「明」是明，合在一起叫「神明」。「神」是什麼？「神」在中國上古文化中，重點指的是上帝、天帝，就是那個天上最高的神。「明」是什麼？「明」是智慧，神的智慧謂之「明」。注意，它是神的智慧，不是人的智慧，當然也包括聖人的智慧。神的智慧、聖人的智慧，統名曰「明」。

「神」在這裡更多指的是一種神奇的能力和功能。到了孔子這裡，神的宗教形像已經被剝去了，只留下了象徵意義。就是神的身份只留下了象徵意義，神不再是民眾崇拜，至少不是儒者崇拜的一個超自然現象，就是儒者不拜神了。雖不拜神，但儒者偶爾又提到神，這個時候他是從什麼樣的角度和意義上來提到神的呢？就是儒者眼中的神是什麼樣子的呢？在儒者眼中，是取其功能和特性而言之。什麼功能和特性呢？就是生命的極致化狀態所獨有的功能和特性，儒者稱這樣的功能和特性爲「神」。就是把神功能化和屬性化，而不是宗教化和形象化。把神功能化、屬性化，用現在的話說就叫「哲學化」，用古代的話說叫「義理化」，這個說得有點繞了。「神」究竟是什麼？咱也別繞了，簡單地說就是：在孔子的口中、眼中，「神」就是心性之別名，就是心性。

那麼「明」是什麼？「明」是心性中本有的智慧、本有的無相光光明。「本有的無相光光明」和「本有智慧」是一個意思。智慧就是無相光光明，無相光光明就是智慧。但這個「智慧」不是普通人的劣智，它指的是良知，也就是良智、道心之智。這個「良智」「道心之智」，也就是佛家所說的「般若」。

般若是心性中本有的智慧。那麼，般若這種智慧跟心性是什麼關係？就像真善美跟心性的關係一樣：全心性爲善，全善爲心性，善外無心性，心性外無善；美和真也是如此。因此，般若智慧或曰良智與心性的關係就是：良智就是心性，心性就是良智，心性外無良智，良智外無心性，全部心性是良智，全部良智是心性。它們就是這樣一種關係，回答完畢。

爲什麼是這樣呢？爲什麼全部的般若是心性，全部的心性是般若呢？「天之經也，地之義也」，到這裡就不解釋了，沒有爲什麼，它就是這個樣子的。這就叫「天經地義」，上帝就是這麼安排的。換個說法就是，心性就是這麼安排的，這就叫「心之理」，心所內含的就是這麼一個理。什麼理？全心性爲般若，全般若爲心性，這是它諸多理中的一個理。

「神明彰矣」，就是心性彰矣，就是明心見性，就是融入心性中獲得生命的覺醒。我們這個身心融入心性多少，就獲得多少神明，也就是獲得多少良知，獲得多少般若，獲得多少智慧，獲得多少無相光光明，這些詞都是同義詞。全部融入心性中，那麼我們就全身心是光，全光是我們的身心。

「全身心是光」好理解，「全光是我們的身心」怎麼理解？第一句話似乎好理解一點，就是我們這個已有的凡夫的身心，經過道德實踐、道德覺醒，通過嚴格地踐行孝道，慢慢地融入心性中，達到「神明彰矣」，也就是心性彰顯，我們慢慢地就融入無相光當中。當我們徹底融入無相光當中，這個時候，是不是我們的全部身心就是無相光？因爲我們全部融入無相光中去了，這個時候，我們當然可以說「我的身心就是無相光」，此時兩者是沒有差別的。

那麼，能不能反過來說，「無相光就是我的身心」，能不能這樣說？「無相光就是我的心」好理解一點，「無相光就是我的身」怎麼理解呢？這個時候，我是不是以光爲身？而且還不是以一束光、一團光爲身，我是以整個心性爲身，對吧？這個時候，能不能說我的身心即心性，我的身心外無心性，心性外無身心？可以這樣說，因爲「我的身心」和「心性」這兩者徹底融爲一體了，所以我的身心外無心性，心性外無我的身心：

我的身也是心性，我的心也是心性。這個時候，能不能說我的身就是性，我的心就是心？是可以的。這樣我就完全成了心性，我以性爲身，以心爲我。

那麼「以心爲我」，這個「我」就叫「無我之我」。「以性爲身」，在佛家叫「法身」。在儒家它有沒有一個專用名？具體點講，以性爲身，全性是我身，全身是我性，這種現象在儒家有沒有一個專用名字來稱呼呢？答：沒有。儒家祇有其事，沒有其名，沒有像佛家的「法身」這樣的專用術語。

法身無身，以性爲身，全性皆爲我身，所以叫「法身」。不好意思，在儒家並沒有這樣的專用名，但是有這個事。所以，在儒家沒有「全性爲身，全身爲性」這樣的稱呼，儒家最多稱之爲「天人合一狀態」就不再說下去了。「全性爲身，全身爲性」就是典型的天人合一狀態，即達到了天人合一，實現了天人合一。所以，我們勉強地稱，儒家所說的「天人合一」就是佛家所說的「得法身」，或者叫「得法身佛成就」，祇能勉強地這麼比喻。因爲它沒有專用名，它只有一個類似於「法身」的專用名，就是「天人合一」，或者叫「天人相應」。我們現在正在學習的「感應篇」，就是天人相感、天人相應，其實就是天人合一的意思。「神」「明」就介紹這麼多。

「神明彰矣」，「彰」是彰顯，「彰顯」又是什麼意思？就是神明與我們的身心不斷地交融，也就是心性與我們的身心不斷地交融。或者換一種說法，就是我們的身心不斷地通過道德覺醒和生命覺醒融入心性之中，成爲心性：由百分之一成爲心性，到百分之二十成爲心性，到百分之六十成爲心性，到百分之八十成爲心性，最後徹底與心性融爲一體、打成一片。那麼這個「融爲一體」「打成一片」，佛家叫「成佛」，道家叫「成真人」，儒家叫「成聖」。儒家又叫「天人合一之聖境」，有時候就叫「天人合一」，有時候就叫它的全名「天人合一之聖境」，也就是「聖人的境界」。

「故雖天子，必有尊也，言有父也」。

「故雖天子，必有尊也」，你是天子又怎麼的？天子也得有追求、有目標、有理想。那麼，天子的追求、目標、理想是什麼？就是「神明彰矣！」這就是「自天子至於庶人」（不僅限於天子，還要「至於庶人」）所必須尊奉的事情。「尊」就是尊奉，「尊奉」就是追求、奉守的東西。

「言有父也」，「言」是言語、說話；「父」指的是自己的來源，因爲我們都是從父母那裡來的。「言有父也」是個比喻的說法，字面意思是，你說話的時候別忘了你父母，因爲你是一個有父母的人。其實它要表達的不是這個字面意思。父母在這裡像征著來源。它的意思是，你說話得有憑有據、有來源，不能無根無據、無來源地說話。

我們現在說話都是無根無據、無來源，爲什麼？我們丟了自己的本。本是什麼？「夫孝，德之本也」，孝道纔是我們的本。但是我們丟失了孝道，所以沒有了本，沒有了本就胡說一通，就無憑無據地說話。我們不知道爲什麼這樣說，我們也不知道爲什麼那樣說，我們一輩子的語言都是破碎的，都是沒有來源、沒有根系的。要是聖人說話，無論說什麼話都是有根有源、有依有據的。依什麼？依心性。據什麼？據心性。根源是什麼？根源也是心性。古人說話十分具有啟迪性，因爲他們的語言、行爲全部根源於心性、回歸於心性，因此沒有任何一句話是無的放矢、無源之水，是無憑無據之胡言亂語。而我們現在說話全部是胡言亂語，不知所云，無根無據，無源頭。

所以，「言有父也」就是說話有來源、有根據。那麼根據是什麼？孝之道也，這就是根據。來源是什麼？心性也，良知也，道德也，這些纔是我們待人接物、言談舉止的堅實根基和源源不斷的源頭。有了此源源不斷的源頭，才會有「教之所由生也」，「教」就是文明、文化、教育、教導、思想、義理，「所由生也」就是這些就有了源頭，就生生不息。「教之所由生也」，成就了中華文明的生生不息。

中華文明是那麼的博大精深、生生不息，爲什麼？就是因爲我們中華文明根植於孔孟，孔孟根植於「周初三聖」，「周初三聖」根植於堯舜禹，堯舜禹根植於「道心」、根植於「允執厥中」。可見，我們是有來源的，是有依據的，是有根的。根深自然就葉茂。因爲有根，而且我們的根特別深，深到了心性中，因此我們中華文明這棵大樹，葉就非常茂，全人類都不得不承認中華文明的博大精深。任何一個良知未失的人都不得不承認，我們是一個擁有高深文明的民族。這個高深的文明從哪裡來？從發達的根中來。根又在哪裡？根就紮根於心性中。這就是「言有父也」。

而現在呢，我們斬斷了自己的根，隔絕了心性，忘失了孝道，丟棄了良知。所以，現代人是依於自己的私心私利在說話。我們所有言語的源頭變了，由原來的心性這個源頭變成了自私自利、無明五毒的源頭。因此，我們現在的語言文字都是自我的外化，都是私心私利的外化，不再是心性的外化，不再是無我、般若的外化。現在的語言文字盡顯混亂、墮落、污濁、低級、下劣、顛倒、錯亂等特點，因此現在的語言毫無美感、毫無高尚之感。具體表現在唱歌、寫文章、演講上就是：現在的歌越來越庸俗不堪，語句都不通順，境界十分低俗，根本沒法聽；現在的人寫文章也是如此，沒有境界，語言也不美，思想也不美，一篇比一篇粗糙而低劣，甚至前言不搭後語，顛三倒四，不知所云；演講更是如此。這些都是因爲「言無父也」，都是我們的言語喪失了來源、喪失了根基造成的。

要想再造一個文明盛世，要想扭轉現在無文化、無文明、無教養、無品德這一現狀，必須再重新接上源頭、重新安立其根，不然，我們將永遠處在「言無父也」的狀態之中。

那麼，我們能不能再造一個輝煌的文明盛世？百分之百能！「人能弘道，非道弘人。」（《論語・衛靈公》）衹要我們立志去做，它就一定能成。「人能弘道，非道弘人」的意思是，不要等著道來弘揚我們，道是一個空虛的概念，它是不可能來弘揚我們的，只能我們去弘揚道。也就是說，我們要充分發揮人的主觀能動性去做，衹要一群人志同道合去弘道，那麼道就能弘揚起來，我們就可以再造一個輝煌的文明盛世。但前提是先要「言有父也」，這點要先做到。如果還是「言無父也」，那麼我們的文明肯定復興無望。

現在社會各界都在瞎起鬨：我們要弘揚國學，弘揚聖學，弘揚優秀傳統文化。但具體怎麼弘揚？從哪裡下手？所有人都回答不上來。《孝經》說得很清楚，首先做到「言有父也」。如果這一點都做不到，就在那裡空喊口號，國學就自己復興了？哪有那麼容易啊！社會各界根本不知道國學復興不起來的問題出在哪裡。

我們今天之所以國學不昌、聖學不明、傳統文化得不到弘揚，不能用傳統文化來滋養國民的身心、指示國民的生存生活、指示國民人生的道路，就是因爲我們「言無父也」，即我們把自己的根斬斷了，這纔是根本問題之所在。我們現在必須重新接上那個根、重新接上那個源，重新樹立正道、重新回歸正道，就是回歸孝之道、良知之道、道德覺醒之道，我們必須回歸這個正道才行。這個正道不回歸，指望空喊幾句口號就能弘揚傳統文化？幼稚！膚淺！根本沒有明白《孝經》裡所說的「言有父也」是什麼意思！「言有父也」就是告訴我們，必須重新找到我們的根。如果找到根了，傳統文化能不能弘揚開來？能，一定能！必須能！

中華聖學、中華文明，百分之百在不久的將來會實現再造一個文明盛世的理想。我對此深信不疑，並爲此鞠躬盡瘁！就是因爲深信不疑，所以我鞠躬盡瘁。因爲鞠躬盡瘁，因爲人能弘道，所以中華文明之盛世一定會到來！但我們要先診病，先別忙著治病。都不知道病在哪兒，就整天喊著要治病，那是不行的。首先得找到病根，首先得把病診斷清楚，才能談後面的事情。

那麼，它的病根在哪兒呢？答：它沒根。沒根就是我們的病根。我們喪失了根，喪失了紮在心性中的根。所以，當代問題是心性問題，一定要找回心性，安立心性，回歸心性，彰顯神明。「神明彰矣」「言有父也」，這樣我們的文明自然就實現二次復興、三次復興、四次復興，乃至一百次復興我都信，而且它一定會到來。不僅僅是這一次的復興，它還會再次復興，不斷地復興，這就是生生不已。就像每到春天就會百花盛

開：這個春天百花盛開，下一個春天又是百花盛開……到底有多少個百花盛開？生生不息，無窮無盡，都是百花盛開。

總結一下，「必有尊也」，尊什麼？尊孝道，尊良知之道，尊心性之道。我們現在就知道尊錢，除了尊錢，什麼都不尊了。這就反映出，我們不知道什麼該尊、什麼不該尊。「言有父也」，就是說話有來源、有根據。我們現在是「言無父也」，就是不知道我們的來源、父母是誰。這個「父」指的是廣義上的父。

「必有先也，言有兄也」。

兄當然是先於弟而存在的，就從父母生孩子的角度而言，一定是首先生出兄，後面才生出弟的。先出生的，就稱呼爲兄、爲哥；而後出生的，就稱呼爲弟。通過兄與弟出生的先後，我們就要知道什麼是「先」。其實這句話有點繞，它本意是要告訴大家「物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣」，這是《大學》第一段裡的話。「必有先也，言有兄也」，這句話要表達的意思是，你要明白事情有先後順序，有輕重緩急。那麼哪個最重要呢？孝最重要。所謂「夫孝，德之本也」「莫大於孝也」，所有的事物都沒有大於孝的，孝當然是最重要的，是排在第一位的。這句話要表達的是這個意思。

「宗廟致敬，不忘親也」。

在宗廟中祭祀祖先、祭祀神靈的時候要做到「不忘親也」，就像周公在宗廟中祭祀父親周文王的時候，要把他父親周文王跟天地一起配祀。什麼叫「跟天地一起配祀」呢？就是不要忘記，在心目中要把自己的雙親看待成天上的上帝之化身，要以對待上帝的莊嚴肅穆之態度來對待亡故之父母。

「修身慎行（xíng），恐辱先也」。

這裡說到修身了，即「修身、齊家、治國、平天下」的「修身」；「慎行」就是對自己的言行要謹慎。「慎」就是警覺、覺察、反省之意。時時刻刻都要對自己的言行有一個覺察、反省，不要喪失覺知，不要喪失覺察、反省。覺察、反省是修身的重要內容之一，它是有參照系的，就是往哪個方向上去覺察？往哪個宗旨、哪個原則上去反省？要往孝道、往聖賢之教導上覺察、反省，要以此爲參照、爲標準，去覺察、反省自己有沒有違背聖賢之教導。

覺察、反省分爲兩個階段，即初級階段之「迷時師度」和高級階段之「悟後自度」。在初級階段，要主動地省察自己的言行，時刻省察自己有沒有不合乎聖賢教導的地方，有了就要給予糾正。在高級階段，則是時刻省察自己有沒有違背心性之理的地方，如果有就趕緊糾正。

「修身慎行，恐辱先也」，就是你「修身慎行」，不是爲了你自己，哪怕是爲了不辱沒父母，你也要認真地、真誠地、勤快地、精進地去做。這是一種道德上的監督。不管父母在世還是去世，都要自覺地把他們變成自己的監督者，尤其是去世的父母。爲了不辱沒父母，爲了「以顯父母」，爲了給父母爭臉爭光，你要嚴格地「修身慎行」。

「宗廟致敬，鬼神著矣（yǐ）」。

「著」是顯著。「神」是心性之別名。「鬼」呢，前面已經講過，就是踐行道德覺醒未成功而身先死者，死後他再接著完成道德覺醒，直到完全實現道德覺醒爲止，這一階段的存在稱爲「鬼」。

具體點講，就是我的身體死了，但是我又沒成聖沒成佛，需要一個過渡的地方或場所繼續成聖或成佛。這個過渡的地方，在佛家就叫「極樂世界」（此處的「極樂世界」爲權說、方便說、非究竟說），在道家就

叫「虛靈幻境」，在儒家就叫「幽冥界」。幽冥界在哪兒呢？據儒家說，就在我們人類的身邊。儒家的觀點認爲，我們已經過世的親人並沒有離開我們，就在我們身邊，跟我們生活在同一個世界裡，衹是我們的自我太重、習氣太深，一時半會兒看不見他們。但看不見他們，並不代表他們不存在。那麼他們是一種什麼樣的狀態呢？

孔子的弟子——七十二大賢之一的子路[①]就問過這個問題，他很好奇地向孔子請教：敢問鬼？就是斗膽請教一下，夫子，您跟我們說說鬼的情況唄。夫子就把他懟了回去，說：「未能事人，焉能事鬼？」（《論語・先進》）[②]就是你先把人搞明白，鬼的事情以後再說。這「以後」就沒下文了，一直「以後」到了現在也沒說清楚，這就是儒家的情況。

其實儒家也說了「鬼」的情況，怎麼說的呢？就暗含在「未知生，焉知死」（《論語・先進》）[③]這句話中。那個幽冥界是什麼樣子？就是我們人類現在生活的世界這個樣子，他們眼中的世界和我們此時此刻眼中的世界是同一個世界。衹要把生前的世界研究清楚、研究明白了，就把我們死後所處的那個世界也研究清楚、研究明白了。所以說，這句話已經回答了死後是什麼樣子——死後就是我們生前的樣子。還是那句老話：死後是生前的延伸，死後與生前是一樣一樣的。你生前是什麼樣子，你死後就是什麼樣子。所以說「未知生，焉知死」就等於回答了死後是什麼樣子。

你生前看到的這個世界是這個樣子吧？是。那麼你死後它還是這個樣子，唯一的差別就是死後你沒有身體，除此之外，其他的皆一模一樣。你現在聽到的這個世界的聲音是什麼樣的，你死後它還是什麼樣的，因爲死後是生前的延伸嘛。你現在感覺到的這個世界是什麼樣的，你死後的世界還是什麼樣的。總之，你生前有什麼樣的眼耳鼻舌身意，你死後還是什麼樣的眼耳鼻舌身意。唯一的不同，就是生前有這麼一個身體，死後沒了這個身體，其他的沒有任何差別。所以知道了生就知道了死，因爲死跟生之間，除了有沒有身體之外，其他的都是一模一樣的。這就已經回答了死後的樣子。所以，你就好好地研究「生」吧，好好地改變「生」或曰提陞「生」，提陞「生」就是提陞「死」，這就是儒家的生死觀。

儒家已經回答了它對生前死後的理解，包括死後的主體、客體世界是什麼樣，它都回答了：死後的主體跟生前的主體一樣，死後的客體世界跟生前的客體世界也一樣。這就等於是回答了，所以就不用再說死後是什麼樣子了，因爲死後除了沒有身體之外，一切都跟生前一樣，那還要說死後幹什麼呢？你生前是什麼樣子，難道你不知道嗎？那麼你所知道的生前這個樣子就是你死後的那個樣子，這就等於把死後說了。

再說回來。「鬼神著矣」，「神」就是高度開發、彰顯了心性的生命，那麼，心性彰顯了一部分或一小部分就死去的人就叫「鬼」。故「鬼」是心性彰顯的初級狀態，「神」是心性彰顯的高級狀態或終極狀態。其實「鬼」和「神」是同一條道路上的生命，是同一生命的兩種不同狀態——初級狀態稱爲「鬼」，終極狀態稱爲「神」。

那麼「鬼神著矣」的「著」又是什麼意思？「著」是顯著。著者，顯也；顯者，彰也。所以，這裡的「鬼神著矣」和前面的「神明彰矣」是一個意思。「著」就是彰顯，由隱到顯、由微小到巨大的這個過程就叫「著」，由幽暗到昌明也叫「著」，由混亂到有序也叫「著」，由混沌到澄明也叫「著」。「著」在古代經文中就是這麼個意思。

那麼，在這裡具體指什麼「著」了呢？指心性。心性對普通人而言，可謂幽深而高遠，經過一段時間的實踐以後，它不再幽深而高遠了，它在我們身心中越來越顯著了。原來我們這個身心距離心性很遙遠，反過

---

① 子路（前 542—前 480）：姓仲，名由，字子路，又字季路，魯國卞人，孔子最著名的弟子之一，「孔門四科」中「政事」的代表人物之一。他爲人直率，好勇力，講誠信，有「無宿諾」的美譽。見王爽、裴穎編著：《中國家風》，海南出版社 2020 年版，第 113 頁。

② 《論語・先進》：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』曰：『敢問死。』曰：『未知生，焉知死？』」見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 113 頁。

③ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 113 頁。

來說，心性在我們普通人這裡好像怎麼都夠不著似的，它又抽像又遙遠又不可捕捉，像空氣一樣不可捕捉、像神話一樣不可捕捉。經過一段時間的實踐，我們的道德覺醒以後，心性在我們身心中越來越真實，越來越彰顯，越來越顯著。這個時候我們再來理解、看待心性，就不覺得心性遙遠而縹緲，而是具體且真實，這個由遙遠而縹緲到具體而真實的過程就叫「著矣」。

「鬼神著矣」是什麼意思？無論你是人是鬼還是神，在實踐心性的過程中都會不斷地彰顯心性，那麼這個不斷地彰顯心性的過程，即由無到有、由弱到強、由遙遠到親切、由昏暗到光明的過程都是一樣的。無論你是鬼是神還是人，都要經過這樣的過程，這就叫「鬼神著矣」。

人在「著」的過程中，鬼也在「著」的過程中，神也在「著」的過程中。神是高級的心性彰顯者，注意是「高級」但不是「終極」，所以他還要繼續彰顯心性。就像大菩薩，大菩薩還不是佛，所以大菩薩也是要繼續修行的，他要一直修行，修到成佛才可以。所以，這裡的「神」可以比喻爲、理解成、對比爲佛家所說的「大菩薩」，大菩薩還要繼續「著」，就是繼續彰顯心性，不能停止，一停止就會倒退——如逆水行舟不進則退，所以還要繼續「著」。而「鬼」是處在心性彰顯的初級階段，那就更要「著」了，就更要彰顯心性了，他得晝夜不停地念茲在茲於彰顯心性、安處於心性中。這種安處的過程就是彰顯的過程，就是顯化的過程，就是與心性打成一片的過程，總之要不斷地彰顯、不斷地彰顯。不僅鬼和神要不斷地彰顯，人也要不斷地彰顯。所以鬼、神、人都要彰顯，彰顯心性是大家的根本使命和根本任務。

「宗廟致敬，鬼神著矣」，通過宗廟致敬，就是通過誠敬或敬愛的狀態（誠敬、敬愛是一種道德概念），來實現道德覺醒，通過道德覺醒來喚醒心性、實現生命覺醒。其實不僅僅在宗廟中可以做到敬愛，任何時候、任何地方都可以做到敬愛，衹是在宗廟中能夠更進一步地強化和引發敬愛而已。不是說衹有宗廟中才有敬愛，這衹是比喻，是以近喻遠，是以身邊的事物來比喻幽深的事物。這就是我們剛纔說的聖人善於說法的原因。但是我們不要著實理解這個比喻，以爲衹有在宗廟中才有敬愛，一離開宗廟就沒有敬愛了。

這種現象大量存在著。我給你們舉個例子，你們就明白了。印度人就是這樣的。印度大大小小的寺廟非常多，最小的寺廟衹有幾平米，僅供一個人勉強地進去禱告，就是裡面供個神，人就在裡面祈禱。印度人祈禱的時候很是虔誠，一把鼻涕一把淚的，虔誠得不得了。你要是在旁邊，都會被他感動，這個人怎麼這麼虔誠啊？！曾經有一個中國的朋友到印度旅遊，我給她當導遊的時候，她在寺廟就遭遇了一件事。這些寺廟我是不進去的，因爲我進去過太多次了，看得太多了，都不想看了。我把她帶到寺廟門口，她就進去參觀，我就在外面溜躂，或者在外面找個台階坐著歇歇。她進去後，看到的場景也像我最初看到的那個場景一樣，那些印度人虔誠得一把鼻涕一把淚的，可虔誠了。她就很感動，說在中國見不到這樣的場景。因爲中國人都不信神，當然也就見不到這樣的場景了。她就說這樣的人肯定是一個心地善良、道德高尚的人，你看他這麼虔誠，一把鼻涕一把淚的，一定是一個心靈純潔的人。

但事實不是這樣。那個剛剛還在一把鼻涕一把淚地祈禱的人剛一出廟門，立即對她進行騷擾。因爲她沒有思想準備，把她嚇了一跳，內心的落差非常大。就是剛剛那個印度人還一把鼻涕一把淚地在那裡祈禱，一出來就騷擾婦女。她說作爲一個中國人，她無論如何都沒法把這兩件事聯繫到一塊去：前一秒他還那麼虔誠地祈禱神，後一秒就開始騷擾婦女，而且被騷擾的那個人就是她自己。她無法理解這個現象，百思不得其解。

她找到我說：「我要請教你一個問題。」我說：「什麼問題？」她說：「我剛纔親身經歷了一件事，實在想不明白，他是怎麼做到前一分鐘還在一把鼻涕一把淚地禱告，後一分鐘一出廟門就摸我屁股，就騷擾我的？前一秒鍾他虔誠得都能感天動地，後一秒鍾就是一個齷齪小人，他是怎麼做到無縫銜接這兩種身份的，他怎麼切換得那麼快、那麼徹底？」我跟她講解了好一頓，她好像才明白了一點。

這個故事就涉及「宗廟致敬」了，儒家認爲，不是衹有宗廟中才有敬。如果僅僅宗廟中有敬，一離開宗廟就沒敬了，那就跟那個印度人沒有任何差別了。就是一見到神的時候，所有的虔誠心都來了；一離開神的時候，馬上把這個虔誠心給忘了。這不是儒家提倡的。

儒家提倡的是你在宗廟中是什麼樣，你進入生活中還是什麼樣，乃至睡覺了在夢中都要是什麼樣，這纔叫「吾道一以貫之」（《論語・裡仁》）[①]。你這個道不能斷了，你不能夠門里門外兩個樣，這是不行的。小人纔是門里門外兩個樣，此乃君子不爲也。真正的君子不是這樣的，真正的君子是在宗廟中祭祀的時候是什麼樣，出了宗廟還是什麼樣，回到家裡還是什麼樣，乃至三個月以後還是什麼樣，一年以後還是什麼樣，總之是不變的，這纔叫「吾道一以貫之」，這個道在君子那裡是貫通了的。

「鬼神著矣」，如果你做到了「吾道一以貫之」，時刻都處在如祭神一般——孔子就有句話叫「祭神如神在」（《論語・八佾》）[②]，就是不管祭不祭祀，你時刻都處在如同祭祀一般的虔誠、誠敬狀態，這就叫道德覺醒。道德覺醒就會引發生命覺醒。無論你是人是鬼還是神，都會在這種誠敬中不斷地彰顯心性、不斷地彰顯心性，這種彰顯的過程就叫「鬼神著矣」。

「孝悌（tì）之至，通於神明，光於四海，無所不通。」

「孝悌之至，通於神明」，這句話是大白話，徹底解釋了孝道的終極價值和意義。我們爲什麼要踐行孝道？就是通過倫理覺醒來實現道德覺醒，最終實現生命覺醒。「通於神明」就是通於心性，就是通於心性的覺醒。這句話又通俗又一針見血，不繞彎子。「孝悌之至，通於神明」，其實這就是演化爲孝之道通於神明，通於生命的終極覺醒和解脫。

它的結果會怎麼樣呢？「光於四海，無所不通」。「無所不通」就是無所不化，非常等同於佛家所說的以法界爲身或以心性爲身，此名曰「法身」。一旦一個人成佛了，擁有了法身成就，那麼他就以十法界爲自己的身體、爲自己的存在。十法界是佛家的宇宙觀，就是天地一切存在，你能想像到的和想像不到的所有存在，在佛家的術語中就統名曰「法界」。法界又可以細分爲十個相對獨立的部分，所以叫「十法界」[③]。以十法界爲身，名曰「法身」。那麼，以十法界爲自己的身體、爲自己的存在，這叫什麼？這叫「佛」。佛就有這個能力，就是以十法界爲身的能力。

那麼，儒家是以道爲身，名曰「道成肉身」，簡稱爲「道身」，也可以把它說成是「天人合一之聖境」。在天人合一之聖境中，儒家聖賢就是「以十法界爲身」，但儒家沒有「十法界」這個概念，它用的是「乾坤」「天地」這樣的概念。其實儒家所說的「乾坤」或者叫「天地」，就是佛家所說的「十法界」，它們衹是用詞不同，含義一樣。所以，在「天人合一之聖境」中，儒家叫「天地爲我之身、爲我之存在」，這和佛家所說的「以十法界爲身」完全是一個意思。

這個「光於四海」的「四海」不是指四個大海，它指的是乾坤萬有的意思。有很多人就著實了理解：「是光於四個海，而不是五個海，因爲它這裡說的是『四海』，那當然不能是五個海，第五個海當然不在其所說範圍內。」如果這樣理解，你就是太機械化地理解這句話了。它這裡所說的「四海」喻指乾坤萬有。

「光於四海」指的就是光於萬有，光於乾坤。這個「光」是什麼光？是無相光、智慧之光。無相光與心性是什麼關係？光外無心性，心性外無光，全部光爲心性，全部心性爲光，就是這樣的關係。所以，「光於

---

① 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 39 頁。
② 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 27 頁。
③ 十法界：顯教依《法華經》以地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天之六凡與聲聞、緣覺、菩薩、佛之四聖爲十法界，密教依《理趣釋經》以地、鬼、畜、人、天之五凡與聲、緣、菩、權佛、實佛之五聖爲十法界。參見丁福保編《佛學大辭典》（一），江蘇人民出版 2014 年版，第 105 頁。

四海」就是心性涵攝四海，因爲你成了心性，所以你就涵攝四海。不是這樣嗎？因爲你慢慢地融入心性中，心性又涵攝乾坤萬有，那是不是你就涵攝了乾坤萬有？所以叫「心外無物」。

除了「心外無物」，你也可以再進一步地說是「性外無物」。「心外無物」和「性外無物」都成立，只不過陽明喜歡說「心外無物」，其實也可以增加一句叫「性外也無物」，或者統名曰「心性外皆無物」。所以，大家不要簡單地理解成「心外無物」就只是心外無物。那性外就有物了？不是這樣，是心外無物，性外也無物。心性合在一起有沒有物？心性之外也無物。所以這裡面是三句話：「心外無物」「性外無物」，以及「心性外無物」。其實它們是一個意思。既然心性外無物，你又融入了心性中，那麼你之外當然無物——你的身之外無物，你的心之外無物。因爲天人合了一，即天人爲一了，這個「天」指的就是心性。「天」外當然無物，心性外當然無物。

爲什麼叫「光於四海」呢？因爲心性到哪裡，光就到哪裡，光外無心性，心性外無光。心性涵攝到哪裡，光就涵攝到哪裡，那可不就是光被四海唄。因此「光於四海」就是光被四海。

實際上，所有的世間萬物都是從光中呈現出來的，具體點講，是從無相光中呈現出來的。無相光先呈現真善美這三個東西，再從真善美中進一步呈現出萬物，因此萬物都是真善美臨時聚出來的相。做個比喻，這就相當於電視機播放電視一樣，電視機裡播放的這個日月山河是從哪裡來的？稍微懂一點電視機原理的人就會知道，它是把電轉化爲光，再把光投到熒屏上，而在熒屏上顯現出來的。也就是說，電視機裡的日月山河都是光呈現出來的。我們看電視時，不僅會看到日月山河，還有很多東西，實際上，衹要打開電視機，我們看到的電視就是一個世界。然而，無論電視裡播放什麼，都是光顯化出來的。那個光叫「有相光」，因爲它和日光、月光、燈光一樣，都能夠被肉眼看到，或是被儀器測量到、捕捉到，所以叫「有相光」。就是說，凡是肉眼能看到，或是儀器能測量到、捕捉到的光，統稱「有相光」。那麼，電視機裡播放的所有的一切都是從有相光化現出來、呈現出來的。

站在儒佛道三家來看，就像電視機通過有相光化現出萬物那樣，這個世界的萬事萬物是從無相光裡化現出來的，所以我們就把這個世界比喻爲一個超級電視機播放出的超級電視，而這個超級電視也是從光裡顯化出來的。這個「光」是什麼光呢？無相光、心性光。是心性裡面的光嗎？不是。心性本身就是光，不是心性裡面含著光，「心性裡面的光」這個說法是不對的。心性本身就是光，所以說，心性外無光，光外無心性，心外無光，光外無心，性外無光，光外無性。

這個心性首先呈現出真善美三個東西，又從真善美裡進一步呈現出各種各樣的日月山河，就像一打開電視機，電視機熒屏上就出現無窮無盡的日月山河一樣。所以，在儒佛道看來，電視機裡的日月山河是真是假？答：看似真，實則假。爲什麼假？如果電視裡播放一座山，我們把電視機拆了，想看看那座山在哪裡，這樣還能找到電視裡面那座山嗎？肯定找不著，所以那座山是虛幻的、不存在的。但是，它呈現在我們眼前是無比真實的：好真實的一座山在電視機裡呈現出來了，好真實的一個人在電視機裡呈現出來了！但是那個看起來十分逼真的山和人都叫「相」，不是真山、不是真人。既然不是真山、不是真人，那我們看到的是什麼？我們看到的是從光裡面呈現出來的相，像山一樣的相，像人一樣的相，像萬物一樣的相。

這個日月山河，包括我們的身體，都是從無相光裡呈現出來的相，都是善相、美相、真相，但都是假相，沒有一個是真相，沒有一個是真實存在的。就像電視機裡播放一個人，你要是把電視機拆了，人在哪裡？你還能找得到嗎？你在所有的電視機零件中都找不到一個人，那裡不可能有人。那人是什麼？人是一個虛虛的影子，是一個相。

我們東方人和西方人對世界的看法是不同的：東方人認爲這個世界是不存在的，它衹是相；西方人則認爲這個世界是真實存在的，是由一個一個細胞、一個一個分子、一個一個原子真實地組合出來的，它是一個真實存在。就是說，自然科學給我們的世界觀和儒佛道給我們的世界觀，是兩種截然不同的世界觀。

我們現在不討論這兩種世界觀誰對誰錯，我只負責告訴大家，儒佛道眼中的世界觀完全不同於自然科學眼中的世界觀，至於這兩種世界觀誰對誰錯，我不知道，也許都對。但是，我們現在不做對錯上的判斷，我只負責告訴大家它們之間的不同，這是我有責任告訴大家的。

不僅是佛家，也不僅是儒家，而是儒佛道都異口同聲地認爲，這個世界不存在。在儒家看來，這個世界都是善呈現出來的，就跟電視影像都是由電視機發光，再從光裡面呈現出來一樣。你就把電視機比喻爲善就行了，是善發出的光，再從善光中呈現出了世界和萬物，這是儒家的看法。道家的看法呢，就是美發出的光，再從美光中呈現出了世界和萬物，所以這個世界萬物是純美無丑的。佛家認爲，是真發出的光，從真光中呈現出了世界和萬物，包括我們這個身心在內。

那麼，儒家的「善」就是道德，就是良知，就是孝，是孝發出來的光，是一個被稱爲「孝的無相光」或「心性的無相光」呈現出了世界和萬物，包括呈現出了我們這個身體。所以，在儒家看來，這個世界沒有物質、沒有萬物，衹有孝的不同呈現。就像電視機裡沒有人、沒有山，衹是電視機裡的那一束光不斷地推陳出新，變化出一個一個事物來，天地萬物都是這樣在電視機裡呈現了出來。

我們現在有了電視機，以電視機的呈現原理爲比喻，再來理解儒佛道的世界觀，就好理解多了。但是在佛陀和老子、孔子那個時代沒有電視機，要說清楚這個世界沒有萬物沒有人，衹有真善美的豐富呈現，你不知道有多困難。因爲這個道理十分難以理解，就逼得這些聖人們說了好多廢話，而且怎麼說都說不清，哎呀，都快把他們逼死了。現在我們有了電視機，一下就免去了很多廢話，我們一比喻，大家一下就明白了。所以電視機是個好東西，非常能幫助我們理解儒家的、佛家的、道家的內涵，尤其是佛家的內涵。

佛家鐵口咬定這個世界不存在，說它是夢幻泡影。但是，那個泰山它怎麼能不存在呢？它真的存在，不信你用頭撞一下試試，撞死你！怎麼能不存在呢？但是佛陀就是鐵口咬定：它就是不存在，沒有泰山，沒有日月，沒有海，沒有水，什麼都沒有，衹是一個幻覺。我們很疑惑：它怎麼能是幻覺呢？但佛陀說它就是幻覺。那麼現在我們通過電視機就瞭解了：這一切衹是看似極度清晰、極度真實，實則是不存在的。

這個世界非常類似於電視熒屏中的萬物，看似真實，實則從來都沒有存在過。但是電視機裡的萬物不斷在變化，電視機的場景在不斷地變化，就像我們這個世界生生滅滅，場景也在不斷地變化一樣，然而電視機有變化嗎？沒變化。這叫不生不滅，不垢不淨，不增不減。電視機沒變化，但是你看電視的時候，裡面的場景瞬息萬變，不斷在變，一直在變——如果它不變了，那一定是你家的電視機壞了。衹要你家電視機沒壞，它就一定在變、變、變。但是這種「變」，是電視機變了嗎？電視機根本沒變，衹是電視機裡的那個相、那個投出來的投影在變，電視機本身沒變。電視機還是那個電視機，電視機沒有增加一兩，沒有減少一兩，這叫不增不減，不垢不淨，不生不滅。電視機裡有個人死了，真的死人了嗎？沒死，衹是電視機裡的一個人死了。電視機裡有個孩子出生了，真的生孩子了嗎？沒生，衹是電視機裡的一個孩子出生了。這就叫「不生不滅」。衹有通過這種生但其實沒生，就是電視機裡生了個孩子，其實沒有生個孩子，那衹是電視機裡那個相生了一個孩子，才能理解什麼叫「不生不滅」。

我們都是電視機裡那個相出生的孩子，其實我們從來都沒有被生下來過。這句話非常深奧。所以曾子說：夫孝，甚也！廣也！（原文：「甚哉！孝之大也。」）它的確太深奧了！這個孝道怎麼這麼深奧！它真的很深奧！我們明明生下來了，但其實沒生下來；我們明明死了，但其實沒死。這個世界沒有生死，所以叫「不生不死」。

「《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』」

此句摘自《詩經・大雅・文王有聲》一詩。《文王有聲》是歌頌周文王[①]遷豐（亦作「酆」）、周武王[②]遷鎬的一首詩。全句爲：「鎬（hào）京辟（bì）廱（yōng），自西自東，自南自北，無思不服。皇王烝（zhēng）哉！」[③]下面我們瞭解一下這句詩的意思。

「鎬京辟廱」，「鎬京」[④]位於現在陝西西安的西南方向（屬西安郊區），是周朝當年的王宮所在地。周沒有取代商朝的時候，還只是商朝的一個諸侯國，叫「周國」，周國當時的位置就在現在的關中地區[⑤]。周先祖古公亶父建都岐邑，奠定了周國崛起興盛的基礎。周文王繼位後，將周都從岐邑遷至澧水西岸的新都豐京（今陝西省西安市西南），周武王時又在澧水東岸建立鎬京，以此爲根據地統一天下，完成滅商大業，這是豐鎬兩京作爲西周王都的首要貢獻。總之，「鎬京」是周武王在位時周國的國都。什麼叫「辟廱[⑥]」呢？它是西周王朝所建的專門供天子行禮作樂的離宮或曰宮殿，這個宮殿的名字叫「辟廱宮」，一般建在郊野。實際上，它的功能有很多：天子潛心修學、行禮作樂、布政施教都在這個神聖之地進行，貴族子弟也是在這個地方學習。可見，「辟廱」是週天子爲主的王公貴族進行祭祀、典禮、議政、育才等的一處綜合場所。「鎬京辟廱」，就是在鎬京（當時還是諸侯國的周國的國都）郊野落成了一個行禮作樂的辟廱宮。

「自西自東，自南自北，無思不服」，在周朝還沒有推翻商朝的時候，周文王還是商朝諸侯國——周國的國君，但由於這個諸侯國國君也就是周文王十分有品德，因而四海歸附。「自西自東，自南自北」就是四方或四海的意思，「無思不服」就是沒有人不整天想著如何臣服於當時的周國。

「皇王烝哉！」「烝」在這裡是廣大浩瀚的意思，所以「皇王烝哉」就是「皇王浩瀚」，跟後來的「皇恩浩蕩」「皇德浩蕩」是一個意思。「皇王烝哉」，這個「皇王」具體地說就是周文王及其兒子周武王，他們都是聖君，就是這些聖君們的品德呀，浩瀚無窮，感化四方，四方之人「自西自東，自南自北，無思不服」。但凡是個人，不管他是國君、大臣，還是普通的庶民，衹要他是個人，滿腦子想的就是：「哎呀！要是有朝一日我能夠歸順周國，能夠成爲周國的國民，能夠成爲周文王、周武王治下的臣民，該有多好呀！那是我最大的理想，最大的目標。」這首詩所要表達的就是這個意思。

那麼，「《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服』」引用到「應感章」這裡，孔子要表達的意思是：「孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。」這個「通」的全名爲「通化」，「無所不通」亦即「無所不化」。

什麼叫「化」？就是回歸其本來面目。但化的前提是通，也就是把所有的阻塞、所有的紐結全部疏通。通是化的前提，或者說通是化的初級狀態，化是通的終極狀態。「無所不通」也可以理解爲「無所不化」。

---

① 周文王姬昌（約前 1152—前 1056），商代後期岐周（今陝西省寶雞市岐山縣）人。繼承西伯侯之位，故稱「西伯昌」。西伯昌四十二年（前 1058）稱王，史稱「周文王」。在位五十年，是中國歷史上的一代明君。見張山東：《中華歷史名人風采》，江西高校出版社 2020 年版，第 2 頁。

② 周武王姬發（約前 1087—前 1044），姬姓，名發，周文王姬昌與太姒（sì）的嫡次子，西周王朝開國君主，其正妻爲邑姜。姬發因其兄伯邑（yì）考被商紂王所殺，故得以繼位。他繼承父親遺志，於西元前 11 世紀消滅商朝，奪取全國政權，建立了西周王朝，表現出卓越的軍事、政治才能，成爲中國歷史上的一代明君。見張俊輝、張小君編著：《周陵話語》，陝西科學技術出版社 2020 年版，第 160 頁。

③ 姜亮夫等：《先秦詩鑒賞辭典》，上海辭書出版社 1998 年版，第 550 頁。

④ 鎬京：古邑名。西周初年的國都。周武王既滅商，自酆（fēng）移都於此，謂之「宗周」，又名「西都」。在今陝西西安市西南澧水東岸。《詩經・大雅・文王有聲》：「考卜維王，鎬京辟雍。」見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年，第 519 頁。

⑤ 關中指「四關」之內，「四關」即東潼關（函谷關）、西散關（大震關）、南武關（藍關）、北蕭關（金鎖關）。現關中地區位於陝西省中部，包括西安、寶雞、咸陽、渭南、銅川、楊凌五市一區，總面積五萬多平方千米。關中土地肥沃，河流縱橫，氣候溫和，物產富饒，是早期的一個主要糧食產區。《史記》中稱其爲「金城千里」「天府之國」「四塞之地」。自西周起，先後有十多個王朝在此建都。再加上有陝北高原和秦嶺兩道天然屏障，地勢險峻，進可攻退可守，戰略地位自然較高，所以關中自古以來就是兵家必爭之地。見何亞瓊主編《中國地理 1000 問・雙色地圖版》，中國地圖出版社 2021 年版，第 167 頁。

⑥ 辟雍：太學名，也作「辟廱」或「璧廱」。本是週天子爲貴族子弟所設。東漢以後，歷代都有。校址圓形，四面環水如璧，前門外有通行的橋。《禮記・王制》：「大學在郊，天子曰辟雍，諸侯曰泮（pàn）宮。」《漢書・禮樂誌》：「劉向因是說上：『宜興辟雍，設庠序，陳禮樂，隆雅頌之聲，盛揖攘之容，以風化天下。』」《漢書・禮樂誌》：「及王莽爲宰衡，欲耀眾庶，遂興辟廱。」《三輔黃圖》卷五：「周文王辟雍，在長安西北四十里，亦曰璧廱。如璧之圓，雍之以水，象教化流行也。」參見商務印書館辭書研究中心主編《古代漢語詞典》（第 2 版），商務印書館 2014 年，第 64 頁。

「無所不化」的意思是，把障蔽、覆蓋、阻礙真善美的所有東西，也就是阻礙我們的身心與天地萬物（內到身心、外到天地萬物）的真相的所有東西，全部轉化。——我不管它是什麼，祇要它阻礙了我，讓我看不見內在身心和外在天地萬物的真相，就全部把它轉化掉。這個「真相」是什麼真相？就是真善美的真相。

這個世界本來是一個極樂世界或曰大同世界，是一個真善美顯化出來的化境，至善、至美、至真，無比美妙。它就是善的化身，它純善無惡，它就是善的世界，所以叫「至善」。但是，實際上呈現在我們普通人眼中的是一個充滿了假惡醜的世界，到處充滿了黑暗、顛倒、錯亂、邪惡、醜陋，少有真善美的呈現。那麼是什麼東西阻礙了真善美的呈現呢？現在我不去追問是什麼東西，我只管轉化——不管是些什麼東西，無論這些東西是來自內部，還是來自外部，現在通通「無所不通」，全部拆除、解除、轉化。這些東西拆除、解除、轉化了以後，這個至善至真至美的世界就會如其所是地呈現出來。

那麼，呈現出來的世界就是一個真善美的化境，也就是佛家所說的「極樂世界」，也就是我們儒家所說的「聖人之化境」。達到了聖賢的化境，就是成就了聖賢，這個時候就會「自西自東，自南自北，無思不服」。如果我們處在這樣一個化境之中，那麼我們所散發出來的品德、所散發出來的聖賢氣象（氣度、風度），就會像風一樣傳遍四方。傳到哪裡，哪裡就「無思不服」，大家都希望能夠來到我們身邊接受感化、接受教導，這就是聖人感化天地，或者叫孝道感化天地的終極狀態。

事君章第十七

子曰：「君子[①]之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡（kuāng）救其惡（è），故上下能相（xiāng）親也。《詩》云：『心乎愛矣（yǐ），遐（xiá）不謂矣。中心藏（cáng）之，何日忘之！』」

事君章第十七。

第十七章叫「事君章」，講的是作爲一個大臣的君子或孝子，該如何侍奉其君王，該如何踐行其孝道。

子曰：「君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡（kuāng）救其惡（è），故上下能相（xiāng）親也。」

「君子之事上也」，這個「上」指君主、君王，重點指兩個級別：一是天子，一是諸侯國國君。「君子之事上也」還有一種版本，叫「孝子之事上也」。此句內容淺顯易懂，幾乎不用解釋。

「進思盡忠」，夫子教導曰，一個君子或者一個孝子，在侍奉君上（重點指天子或諸侯國國君）的時候，能夠做到什麼程度呢？「進思盡忠」。假設我就是這個君子或孝子，那麼我來到君王旁邊就叫「進」，我每天上朝治國理政也叫「進」。我每次上朝來到君王身邊的時候，都能夠「思盡忠」，就是能夠竭盡全力地效忠君王。「思」在這裡可以理解爲展示、展現；我在君王面前會自然地展示、展現出一種品德、一種狀態，這種品德、狀態就叫「盡忠」。注意是「盡忠」，就是盡心盡力地忠誠於國君。忠誠於國君實則是忠誠於其國，因爲過去的君即國、國即君，政即國、國即政。故表面上看我是盡心盡力地忠誠於國君，實則是盡心盡力地忠誠於其國，也就是愛國。但這個「愛國」不是隨便愛一下，而是盡心盡力地愛，竭盡我之所有心力地愛。如果不盡心盡力，這就不叫「盡忠」，而叫「有所保留的忠」，這樣的「忠」是不可以的。要做到「盡忠」才可以。

「退思補過」，每次退朝離開了國君以後，我要做什麼呢？「思補過」。我就要反思反省：我剛纔在國君面前獻言進策、輔佐國君治國理政的時候，有沒有什麼過錯？有沒有什麼不足之處？有沒有盡心盡力？如果這些都沒有做到，那以後我要補上，這就叫「補過」。

這一章應該是重點針對卿、大夫這兩個級別而言的。因爲卿每天面對的是天子，大夫每天面對的是諸侯國國君，一般的人還沒資格整天跟國君在一起商討國事。老百姓說，我也想「進思盡忠」，但是老天不給我機會，我連國君所待的王宮的大門都進不去，你讓我怎麼盡忠呀，我衹是個平民百姓。過去是等級森嚴的社會，所以它這裡的「君子」應該指的是卿、大夫這兩個級別的人，因爲衹有大臣才有機會時常來到君王身邊輔佐君王，和君王一起議論朝政、治理國事。如果我身爲一個卿、大夫，應該如何體現我的孝道呢？就是「進思盡忠，退思補過」，後面還有兩句「將順其美，匡救其惡」。

「將順其美」，指順從、讚同君王推行出來的各種仁政、美政，即有利於其國其民的政策。這樣的政策，身爲大臣的我們不僅不反對，而且要順承其美，就是要加快推動它落實下來，以盡快地利國利民。

「匡救其惡」，如果這個國君的政策指令中有對其國其民不利的一面，怎麼辦呢？「匡救其惡」，那我就要盡心盡力地去規勸，就是當一個諍臣或曰諫臣，及時地給予規勸、糾正、改正。這就是上一章「諫諍章」所教導我要做的事情。「匡救其惡（è）」，讀作「匡救其惡（wù）」也可以，總之「惡」是指不好的一面。

① 「君子」，有書作「孝子」。（編者注）

「故上下能相親也」，我匡救了其惡，反過來還增進了我們君臣之間的關係。「親」就是拉近、親切的意思，「相親」就是越來越近。

如果能夠做到「將順其美，匡救其惡」，讓好的政令更好地推行了下去、更快地落實了下去，讓不好的政令得到了阻止、修正，讓君王知道了自己的不足之處、錯誤之處，是不是像一般人想像的那樣增加了君臣之間的裂隙？孔子曰：不是的，這樣做不僅沒有增加君臣之間的矛盾和裂隙，反而「上下能相親也」，就是說君臣之間還越來越親切了。

「《詩》云：『心乎愛矣（yǐ），遐（xiá）不謂矣。中心藏（cáng）之，何日忘之！』」

這首詩的名字叫《詩經・小雅・隰（xí）桑》。「隰」，指低窪的濕地；「隰桑」，就是在低窪處有一片桑樹林。這首詩是什麼意思呢？它是一首愛情詩，是一首描寫青年男女在桑樹林中幽會的愛情詩。

這首詩很淺白，意思很好理解。就是在一個山谷中，或者是在一個低窪處，有一片桑樹林，在這個桑樹林中，兩個相愛的男女約好了到那裡去幽會。一天，他們終於見面了。一見面女孩就問那個男孩，說：「這幾天沒見面，你想我了沒？」男孩說「心乎愛矣，遐不謂矣」，就是我心裡都是滿滿的愛呀，只不過我這個人嘴笨，不會說。「遐不」即「胡不」「何不」，「遐不謂矣」就是「何不謂矣」，「謂」就是「說」。「中心藏之，何日忘之！」就是我一直把對你的愛藏在心中呀，我哪一天也沒有忘記呀！我哪裡敢忘呀？這是一種反問句，意思就是我怎麼可能忘記呢？

整個一章的意思是，我就像愛心中那個最愛的人一樣地愛我的君上。用現在的話說，就是我愛我的領導就像愛我的心上人一樣念念不忘，整天藏在心裡，我「進思盡忠，退思補過」，時時把領導放在心裡，晝夜不停。

這一章很簡單，沒有太多要講的。什麼時候我們能夠思德如思心上人那樣，庶幾得道矣。具體點講，就像熱愛初戀一樣，不論走到哪裡，滿腦子都是她，滿心都是她，滿眼都是她，想忘也忘不掉，這就是「中心藏之，何日忘之！」因爲愛得太深，所以我想忘也忘不掉。我們盡忠也好，盡孝也好，在踐行孝道的時候，如果追求道德覺醒、生命覺醒，能夠像追求、對待心中的初戀那樣，就沒有不成的。

《詩經》裡面有一些愛情詩，但是不多，《詩經・小雅・隰（xí）桑》是少有的幾首愛情詩之一。孔子就引用《詩經》裡面少有的這首愛情詩來做比喻，很生動、很形象，也很好理解。你要是像女孩追求男孩，或男孩追求女孩那樣，一生都能夠保持著狂熱，如初戀般地去追求道德覺醒，就沒有不成的。

這個意思理解起來非常容易，但做起來又非常難。應該沒有任何人能夠像追求初戀、熱愛初戀那樣地去熱愛道德覺醒、熱愛孝道或者良知之道。假設真的能夠做到像熱愛初戀，即熱愛心中最愛的人那樣，不管是男孩愛女孩，還是女孩愛男孩，總之是以那種最純潔的愛去熱愛孝道、去追求良知之道，確實沒有不成的，此生必然成聖——如果真這麼做，都不需要一生，半生就夠了。衹要你拿出追求男孩子或女孩子的那股勁兒去熱愛孝道，最多半生，必定成聖。如果說這樣做了，半生還不能夠成聖，孔子說「未之有也」，就是從來不會出現這種情況。

喪親章第十八

子曰：「孝子之喪（sàng）親也，哭不偯（yǐ），禮無容，言不文，服美不安，聞樂（yuè）不樂（lè），食旨不甘，此哀戚（qī）之情也。三日而食，教（jiāo）民無以死傷生，毀不滅性，此聖人之政也。喪（sāng）不過三年，示民有終也。」

「爲（wèi）之棺槨（guǒ）衣衾（qīn）而舉之，陳其簠（fǔ）簋（guǐ）而哀戚（qī）之；擗（pǐ）踊（yǒng）哭泣，哀以送之；卜（bǔ）其宅兆（zhào），而安措之；爲（wèi）之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀（sì），以時思之。」

「生事愛敬，死事哀戚（qī），生民之本盡矣（yǐ），死生之義備矣，孝子之事親終矣。」

喪（sàng）親章第十八。

這一章講孝道是如何落實、體現在喪失親人這一方面的，換言之，就是當喪失親人的時候，我們應該如何踐行孝道。我們一句一句地來解說。

子曰：「孝子之喪（sàng）親也，哭不偯（yǐ），禮無容，言不文，服美不安，聞樂（yuè）不樂（lè），食旨不甘，此哀戚（qī）之情也。」

「子曰：孝子之喪親也」，「親」有狹義和廣義之分，狹義之「親」就是指父母，廣義之「親」指一切親人。孔子教導我們說，如果我們是一個孝子，那麼在父母去世的時候應該怎麼做呢？要「哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘」。

「哭不偯」，這個「偯（yǐ）」是哭泣的尾聲、餘聲。古人哭喪的悲傷程度，因與死者的親疏關係不同而有所不同。《禮記・間傳》載：「斬衰（cuī）之哭，若往而不反（返）；齊（zī）衰（cuī）之哭，若往而反（返）；大功之哭，三曲而偯（yǐ）；小功緦（sī）麻，哀容可也。此哀之發於聲音者也。」注言：「三曲，一舉聲而三折也。偯，聲餘從容也。」孝子喪父，喪服爲斬衰，是「五服」中最重的喪服，要毫不修飾以盡哀痛，服期三年，其哭，應該好像去而不返回一樣，就是哭聲最爲悲痛，以至好像要隨父母死去而不願再活著一樣。那麼，具體要怎麼哭呢？《禮記・問喪》言：「女子哭泣悲哀，擊胸傷心；男子哭泣悲哀，稽顙（qǐ sǎng）觸地無容，哀之至也。」這種哭，可以盡自己的感情去表現，而不似其他親人有一定的規定，如大功（指男子爲出嫁的姊妹和姑母，爲堂兄弟和未嫁的堂姊妹等服喪）的哭，就是「三曲而偯」。「三曲而偯」，就是指哭聲應該有抑揚頓挫的曲折，每三次曲折就拖一次長聲，但這種哭不是哭父母之喪。孝子哭父母之喪，就要「哭不偯」，就是要比其他人哭得更傷心，以至氣息竭促，哭聲嘶啞沒有了高低頓挫。[①]「哭不偯」是最爲哀傷的哭泣，哭聲沒有一定的規矩，尤其不可以哭出抑揚頓挫的音調和拉長尾聲，而顯得從容做作。

「禮無容」，不能因爲喪親的時候太過悲傷，如果悲傷到都喪失了最起碼的儀容，那是不可以的。什麼意思呢？就是人們喪親了肯定悲傷，但不能悲傷得做出一些有失禮儀的事情，比如說，把衣服都脫了，或者在地上亂滾，這就不可以。儘管你很悲傷，但再悲傷也要克制克制，你不能悲傷得肆意妄爲，在地上亂滾，或者是袒胸露背，衣冠不整。在過去，無論男女，袒胸露背都是不允許的，都是有失儀容的。再悲傷都不能悲傷成這個樣子。如果悲傷成這個樣子，就叫「禮無容」，不合乎禮道。合乎禮道的做法就是，再悲傷你都

① 汪受寬：《孝經譯註》，上海古籍出版社 2004 年版，第 87 頁。

不能衣冠不整，也不能袒胸露背，更不能滿地打滾等等，這樣的悖理之事、不雅之事都是不可以的。因此「禮無容」就是你不能喪失基本禮節。

「言不文」，指言語錯亂，胡言亂語。儘管很悲傷，但你不能悲傷到胡言亂語的程度。

「服美不安」，就是在喪親之時要穿最朴素的衣服。大喪之時，如果你還弄得花枝招展，穿著漂亮的衣服，尤其是女人，又是插簪子，又是戴戒指，還描著眉、化著妝、塗著口紅，都是不可以的。如果是這個樣子，你要感到內心不安，就像做錯了事似的惴惴不安。爲什麼？因爲至親之人去世了，你還有心思去描眉畫眼，就證明你這個人肯定不孝。一個真正的孝子，無論是男是女，這個時候都不可能有心思去描眉畫眼，穿什麼綾羅綢緞的美服。這又不是搞什麼時裝表演，這是你最親近的人去世了，你還把你最美的衣服都穿上，你是什麼意思？這是不可以的。因此叫「服美不安，聞樂（yuè）不樂（lè）」。

「聞樂不樂」，這個時候你還跳起迪斯科（Disco）、霹靂舞，你能跳得下去嗎？你怎麼可能跳得下去呢？這個時候所有的音樂全部撤去，即使聽到最好聽的音樂心中也不可能快樂，因爲你悲傷著呢。再好的音樂，再悅耳的音樂這個時候聽起來皆是哀樂，這就叫「聞樂不樂」。

「食旨不甘」，如果周圍人給你提供「旨」，也就是美味佳餚，尤其是肉類這樣的美味，那你也無心享受。在過去，吃肉是很奢侈的一件事情，尤其是普通人家，能夠吃到牛肉、羊肉這樣的肉，那是非常難得的。如果在喪親之時，周圍人給你提供肉食，你也不會覺得好吃，你吃著也不香，這就叫「食旨不甘」。這是很自然的表現，不是你一邊假裝說「不好吃」，一邊又貪嘴「嗯，再吃一口」，不是這個意思。你是因爲心中悲傷過度，所以吃什麼都味同嚼蠟，口中沒有滋味。這是至孝的一種自然表現，不是假裝出來的。

「此哀戚之情也」，這是悲哀的時候自然流露的一種狀態、一種情感，不需要裝。如果這個時候你都在裝，那就證明你這個人多虛偽呀！你親生母親死了，或者你親生父親死了，你都在那兒假心假意的，就可見你這個人多麼虛偽！「此哀戚之情也」，就是這些東西都不需要裝——既不能裝，也不需要裝。如果你們父子母女真有感情，那麼父親去世或母親去世了，你一定是「哭不偯（yǐ），禮無容，言不文，服美不安，聞樂（yuè）不樂（lè），食旨不甘」，而且自然就會這樣，「此哀戚之情也」。

「三日而食，教（jiāo）民無以死傷生，毀不滅性，此聖人之政也。」

「三日而食」，這是什麼意思呢？從父母或是親人去世當天算起，一個孝子是不吃飯的，爲什麼？以示孝道，所以不吃飯。但這個不吃飯是有期限的，你不能一直不吃，那不就餓死了嗎？「三日而食」，就是說到了第三天的時候，儘管因爲父母去世以後，你十分悲痛，仍然吃不下飯，再吃不下你也得吃，爲什麼？不能因爲你吃不下飯而毀傷了身體。

「教民無以死傷生」，就是不能因爲死者而傷了生者。如果你超過三天不吃飯，那麼身體就會受到毀傷，這就叫「以死傷生」。因爲死者而讓生者受到了傷害，這是不可以的。通俗地說，如果你的父母還在世，看到你三天以後仍然不吃飯而導致身體受到了毀傷，他們一定是不高興、不悅的。我們不能做令父母傷心的事情，因此三天以後，無論你有沒有胃口，都必須吃起飯來，因爲不吃飯就要毀傷身體。你衹有吃了飯，才能不毀傷身體，不毀傷身體才能夠給逝者以安慰，不然逝者不安，是你給逝者帶來了不安。因爲父母心疼孩子，當他們看到自己的孩子三天都不吃飯，致使身體受到了損害的時候，他們無論是在天之靈也好，還是在幽冥界也好，看到這個現象，都會十分揪心，非常悲哀。讓父母悲哀就是不孝，因此聖人教導民眾「無以死傷生」，就是以不傷生爲標準來定下一個孝子守孝期間不吃飯的期限的。

「毀不滅性」，就是不能滅除我們的天性。這個天性指的是後天心性，不是指先天心性。後天心性也不能違背。像超過三天不吃飯就會毀傷身體，這就是一種天性，這是誰安排的？它是天性安排的，是遺傳下來

的，我們的身體結構就是這個樣子的。你三天之內不吃飯還可以，對身體幾乎無所傷害。一旦超過三天，你仍然不吃飯，就會對身體產生傷害了。你必須遵循這個身體的規律行事。普通人的肉身，三天之內不吃東西幾乎沒有毀傷，一旦過了三天，就會對身體產生重大損傷，時間越久，損傷就越大。一般情況下，七天不吃飯，尤其是不喝水，此人必死無疑，這是指普通人。既然如此，你就不要違拗（ào）這個身體的特性和規律來行事，這就叫「毀不滅性」。

「此聖人之政也」，聖人教導爲政者，在治國理政的時候要根據人的心性來行事，無論是先天心性還是後天心性，都要給予尊重。這裡顯然指的是尊重後天心性，因爲我們這個身體是一堆物質，所以要遵循的是物性。物性是典型的後天之性，不是先天之性，它是形而下的、看得見摸得著的身體的特性。那麼，「形而下者謂之器」，「形而上者謂之道」（《周易・系辭上》）。「器」指的就是看得見摸得著的物質。我們這個身體是典型的形而下者，所以它屬於「器」，因爲它看得見摸得著。看得見摸得著的身體的特性就是後天之性。後天之性它也是性，它也有它的規律和法則，這個規律和法則就是自然科學所要探索的对象，特別是自然科學中的一個基礎分支學科——生物學，或者說生物學的分支學科解剖學，就是專門探索人和生物的身體結構特性的一門學問。

生物學及其分支學科解剖學，都隸屬於自然科學（數、理、化、天、地、生是自然科學的基礎學科，生物學就是其中之一）。自然科學所探索的对象就是後天的、形而下的、看得見摸得著的事物之規律、屬性、結構、特徵，這屬於後天之性。後天之性我們也要遵守，就是自然科學探索出來的規律、屬性我們也要遵守。

「此聖人之政也」可以有兩種理解：一種是聖人教導爲政者該怎麼治國理政，一種是聖王自己治國理政。因爲古代的聖和王統一於一身，他既有聖的一面，也有王的一面，如果是這樣的人，他就叫「聖王」。聖王治國理政，就是指這個聖人自己在治國理政。所以「此聖人之政也」，一種情況指的是聖人教導君王如何治國理政，一種情況指的是君王自己就是聖人，所以是自己治國理政。不論是哪一種王，在治國理政的時候都要本著什麼原則呢？要本著「無以死傷生」「毀不滅性」的原則，來教導民眾對待喪事。

這裡面又引申出一個很重要的價值觀：包括儒家在內的整個上古聖賢文化、傳統文化，是不反對、不拒絕經驗智慧和經驗科學的。經驗科學就是我們現在所說的「自然科學」，當然在孔子那個時候肯定沒有「自然科學」這門學科和這個稱呼，但是它有簡單的自然科學和社會科學，就是初步的、初級的或者叫原始的自然科學和社會科學。這些原始的自然科學和社會科學，跟現在的自然科學、社會科學的本質都是一樣的，即都是探索現象世界規律的學科——社會科學專門探索社會的規律和法則，自然科學專門探索形而下的器物的規律和法則，包括這個身體的規律和法則，因爲身體也屬於器。一言以蔽之，自然科學和社會科學，無論它是原始的自然科學和社會科學，還是現在高級的自然科學和社會科學，其根本目的都是探索社會或自然界事物的規律與法則，也就是說，它們都是探索後天心性的學科。

那麼，人類除了有自然科學和社會科學，還有一門科學叫「生命科學」。生命科學是幹什麼的呢？生命科學是探索先天心性的一門學科。整個儒佛道爲代表的東方傳統文化——主要是印度與中國這兩大文明古國的文明文化，都是以先天心性爲其立教（此「教」爲教導之教，非宗教之教）之根本、立學之根本，這是毫無疑問的，大量的經論都能雄辯地證明這一點。以儒家爲例，儒家就是自覺地緊扣著先天心性而立德、立言、立教、立功，但是它並不反對後天心性，更不反對建立在探索後天心性之上的自然科學和社會科學。

這一點非常重要！因爲佛家反對，道家反對，唯有儒家不反對。佛家和道家堅決反對探索後天心性的自然科學和社會科學，它們認爲這些東西全是戲論，全是不該有的、不該存在的東西，因而拒絕之、貶斥之。唯有儒家對探索後天心性的自然科學和社會科學是正面肯定、有限包容。儘管儒家不把核心、重心放在後天

心性上，但它不反對後天心性，不反對人們去適當地探索後天心性。但是儒家的價值觀是很清楚的，要「知所先後，則近道矣」（《大學》），這個「知所先後」裡面就含著價值觀的判斷，什麼爲「先」？答：孝爲先。

「夫孝，德之本也」，「甚哉！孝之大也」，就是沒有任何事物是比孝道更重要的了，就是說，孝道是排在所有事情的最前面的，是我們人生的重中之重，永遠是處在第一位的，這一點儒家是不含糊的。但是，儒家並不排斥「知所先後」——把「先」確定了，「後」它也不排斥。儒家說，如果我們多學一點自然科學跟社會科學，用其輔佐我們更好地、更進一步地去實現孝道，那不是更好嗎？儒家是這樣一種態度，是把自然科學跟社會科學這些探索後天心性的學科，作爲輔佐我們進一步地探索先天心性的重要輔助手段、重要枝葉來看待。因爲儒家將自然科學和社會科學看作是重要的輔助手段，因此就給予其正視和適當的重視。

可不要小看這一點！注意，儒家僅僅是「適當的重視」，並沒有把自然科學跟社會科學放在第一位，是把它們放在第二位、第三位、第四位；儒家把孝道放在第一位，就是把探索生命的道德覺醒和生命覺醒放在第一位，永遠不變。就是這一主一輔的文化格局——對輔的一面給予正面肯定，讓自然科學跟社會科學在中國歷史上也有相當不錯的發展。

其實在我們中國文化、中國歷史中，自然科學和社會科學方面的發展相當可圈可點。不像我們近現代人所說的，我們過去一點自然科學都沒有、一點社會科學都沒有，衹有儒佛道，不是的！這是對中國文化、中國歷史的一種虛無主義的看法、否定式看法，這又是中了西方亡我中華的圈套。西方亡我中華所使的最毒的一招，就是亡我歷史、亡我文明（亡我文化）。欲亡其國，先亡其文，這個「文」就是指我們的文史哲、我們的歷史、我們的聖學。在西方不良學者的推動下，加上我們中國學者的推波助瀾，中國的普通民眾產生了一個很嚴重的誤會：認爲我們中國歷史上沒有自然科學和社會科學，衹有儒佛道這樣的聖學。這不是歷史事實。事實恰好相反，在我們中國歷史上，自然科學獲得了長足發展、社會科學獲得了長足發展，衹是可惜沒有發展出像西方現代意義上的高度成熟的自然科學和社會科學。

這又與明清時期尤其是清朝時期，我們對中國傳統文化進行毀滅性打擊和束縛有直接的關係。其實到了明朝晚期的時候，我們就已經開始了對自己的文化進行毀滅性打擊和束縛的政策，這種毀滅性打擊和束縛大大地影響、阻礙了自然科學和社會科學的發展，一阻礙就是幾百年。在我們阻礙自己的自然科學跟社會科學長足發展的同時，無巧不巧，西方開始了自然科學和社會科學的大發展進程。我們這邊在阻礙、在抑制、在嘲笑、在邊緣化自然科學和社會科學，而西方那邊正好相反，在這幾百年中，大力發展自然科學跟社會科學。這一正一反，就拉開了我們跟西方的巨大差距，就是我們在自然科學和社會科學方面的發展，跟西方產生了天壤之別。

到了清末民初的時候，中國有部分幸運的有識之士到了西方，一看傻眼了：西方的自然科學跟社會科學發展得如此之迅猛，再反觀我們的自然科學和社會科學，幾乎沒有發展。這一下把他們給弄著急了，一回來就譔寫文章、發表演講。當時是可以在馬路上演講的，誰要是想演講了，到馬路上一站，說：「大家過來，我要發表講話。」大家就過來了，他就開始慷慨激昂地講起來。清末民初那個時候還沒有城管，你衹要願意，在十字街頭一站，招呼一聲，就可以隨意發表演講了。連李大釗、魯迅他們都是這麼幹的。魯迅無數次站在街頭，大呼一聲：「大家過來，鄙人魯迅要發表演講了。」大家呼啦啦地就過來了，他就開始了他的演講。

當時我們就是通過演講、通過文章、通過報紙（那時候已經辦報紙了）、通過雜誌（如《新青年》雜誌）等渠道來呼籲的，呼籲什麼？呼籲的是：「我們要搞自然科學、要搞社會科學。因爲我們自己沒有自然科學、沒有社會科學，導致生產力嚴重落後。落後就要挨打，所以八國聯軍都來欺負我們，西方人都來欺負我們。

從現在開始，我們要趕緊補救、趕緊追上，要後來者居上，要大力從西方引進自然科學和社會科學。」從那個時候開始，我們就一口氣引進到現在，已經引進了一百多年了。

從「五四」開始到現在的一百多年來，我們的國民一直有一個錯覺：我們之前沒有自然科學和社會科學。這不是事實，衹是在明朝末年以及整個清朝這三四百年間，我們的自然科學和社會科學受到了嚴厲的限制、打壓和邊緣化，幾乎停滯不前，乃至萎縮。但是，在此之前的數千年中，我們中國歷史中的自然科學和社會科學一直都是遙遙領先於全世界的，特別是領先於歐美，衹有最近三四百年才嚴重落後於歐美。所以，說我們的自然科學和社會科學落後，這裡面得有個時間限制：不是說我們一直落後於歐美，我們沒有一直落後，正好相反，我們一直超前於歐美，甚至包括歐美在內的全世界的文明，我們都在自然科學跟社會科學方面遙遙領先於他們。衹是從明末開始，再往前一點說，就是差不多從王陽明（1472—1529）之後，一直到民國（1912—1949）期間，這四百多年來，我們的自然科學跟社會科學停滯不前。尤其是在康雍乾時期，康雍乾通過文字獄大大地遏制了自然科學和社會科學的發展，導致自然科學、社會科學從社會中游離出去，幾乎沒有了。這一沒有，就持續到了「五四」時期，讓「五四」青年們產生一種錯覺：我們一直都沒有自然科學和社會科學。這是錯覺，其實我們一直都有。

爲何一直都有自然科學和社會科學？這就歸功於孔孟，以及孔孟之前的堯舜禹等聖賢們對後天心性也就是物性的研究、探索的學科，但那個時候沒有「學科」這個詞兒，但有這件事兒。我們歷代聖賢對探索後天心性這件事一直是持正面肯定、正麵包容、正面鼓勵的態度的。就是因爲這種肯定、包容和鼓勵，才使我們在自然科學和社會科學方面，始終遙遙領先於其他文明、其他民族和其他歷史。

非常不幸的是，從王陽明之後一直到「五四」時期的四百多年間，我們在自然科學和社會科學方面的探索停滯不前，嚴重斷崖式衰落，這個斷崖式衰落給中華民族帶來了不可估量的損失。好在「五四」時期來了一次覺醒，我們趕緊從西方引進了更爲先進的自然科學和社會科學，來補救已經缺失了四百多年的自然科學和社會科學的文化現狀，一直引進、補救到現在。我們是後來者居上，我們現在社會科學的繁榮程度、自然科學的先進程度，一點不亞於最先進的歐美國家，在很多方面還小有超越。這是我們現在這個時代的一個現狀。

話說回來，「毀不滅性」這句話裡面就含著要尊重、正視自然科學跟社會科學，以及人的身體的規律和法則。什麼規律？其中一個規律就是：超過三天不吃飯就會毀傷身體。聖賢們本來是在說一件小事，超過三天不吃飯就會毀傷身體，這好像只是個常識，但是這個常識裡面滲透著聖賢們對自然科學和社會科學的正視和尊重，這裡面透出來的精神不簡單。事兒是簡單，就是一個人超過三天必須吃飯，過了三天身體就會受不了，它是有文化沒文化的人都知道的一個常識——雖然這個事兒簡單，但是裡面透出來的精神、宗旨和理念相當不簡單。比起佛道兩家，這是一個難以形容的巨大進步，因爲佛家和道家是堅持鄙視、藐視自然科學和社會科學的，完全不能正視自然科學和社會科學。因爲不能正視，當然不能發展。

這就得出了一個結論：此時此刻在全世界，凡是把佛教作爲國教的國家一個比一個窮、一個比一個不尊重科學——這個科學既包括自然科學，也包括社會科學。現在它們受到佛教的影響，仍然對自然科學和社會科學的價值不能給予正面肯定，總是想盡一切辦法貶低、嘲笑、打擊自然科學和社會科學對社會、對人類做出的巨大貢獻和改善，一直不能正視之。因爲不能正視、不能重視，所以就無法興高采烈地去學習、去研究自然科學和社會科學。像泰國、斯里蘭卡這些以佛教爲國教的國家，它們的科學家都極爲稀少，技術人員、工程師極爲稀少。因爲他們嘲笑、鄙視社會科學和自然科學，當然也就不會去學習；不學習當然就成不了科學家，自然就沒有技術人員、工程師這樣的科技工作者。所以，這些國家的經濟也落後、政治結構也落後。像泰國現在還是君主立憲制，泰王的權力跟中國古代的皇帝幾乎一樣，衹要碰到泰王出巡，按照其國法律，

滿條街的民眾要跪下迎接（外國遊客退至路邊）。就是它的政治架構、政治成熟度很低，還處在我們清朝以前的那個政治成熟度，它的政治嚴重落後於時代。我們現在早都進入民主時代了，他們還在搞君主立憲制，所以說它的政治結構嚴重落後於時代。無論是社會科學還是自然科學方面，都嚴重落後於這個時代，導致國家貧困、社會動盪。爲什麼國家貧困、社會動盪？就是因爲這些國家不尊重社會科學、自然科學，也不熱愛社會科學、自然科學。爲什麼不熱愛？受了佛教的影響。因爲佛教對自然科學和社會科學是打壓、鄙視、嘲笑的態度，總之沒有什麼好態度。

我們中國的儒家就不同，儒家儘管沒有把自然科學和社會科學提高到和孝道一樣的高度，提高到和生命科學一樣的高度，但是，儒家給了自然科學和社會科學足夠的、應有的重視和尊重。這個重視和尊重，讓我們中華民族幾千年來，自然科學和社會科學一直都處在很先進的狀態，而且比全世界所有的民族都要先進。儘管我們後來缺失了三四百年，但那也是政治的原因，不是文化的原因。就是康雍乾這些帝王們的治國理政的重大失誤，導致了我們自然科學、社會科學來了一次斷崖式下跌。但是那個基本精神，就是我們不反對自然科學、不反對社會科學的基本精神，仍然存在於儒家的「四書五經」中、存在於民族的基因中。因此我們向西方引進自然科學和社會科學的時候，一引就引進來了，一學就學會了，我們一代一代地學，就產生了越來越多、越來越先進、越來越偉大的科學家、思想家。這也與我們的儒家文化始終給自然科學和社會科學以應有的尊重和正視直接相關。

泰國、斯里蘭卡等國家爲什麼就引進不了自然科學，產生不了一代比一代更好的科學家？就是它的文化造成的，它的國民從基因中始終反對自然科學和社會科學。總之，凡是佛教盛行的國家，在政治上、社會上都是一個比一個亂，在經濟上、財富上都是一個比一個窮。所以，是否尊重、正視自然科學和社會科學是大事，是關乎民族生死存亡之大事，絕非小事也！

由於我們國家自覺地選擇以儒治國，因而始終屹立不倒。所以是獨尊儒術的政策救了中國，也可以說是漢武帝救了中國，漢武帝考察了一下百家，最後選定儒家，推行「罷黜百家，獨尊儒術」[①]的政策。就是這個「獨尊儒術」拯救了中華民族，讓中華民族幾千年來，儘管遭受了內內外外的無窮磨難和曲折，但始終屹立不倒，屢次絕處逢生。爲什麼「獨尊儒術」能夠拯救中華民族？就是因爲儒家能夠正視、肯定自然科學和社會科學。

所以，「毀不滅性」這四個字的含義十分深遠！「此聖人之政也」，就是因爲有「此聖人之政」，才有我們幾千年來尊重自然科學和社會科學的傳統。

「喪（sāng）不過三年，示民有終也。」

「喪不過三年」，這個「喪」既指外在的喪，也指內在的喪。「外在的喪」指的是守喪。在古代，親人去世後，孝子是要守喪的，而守喪三年是最高規格，衹有父母去世的時候，才會守喪三年。至於其他親人去

① 「罷黜百家，獨尊儒術」，是董仲舒建議漢武帝實行的統治政策。所謂的「罷黜百家，表章六經」「推明孔氏，抑黜百家」指的就是「罷黜百家，獨尊儒術」，前者是後者的別名。
漢初的思想路線實際上是模糊的。開國後，漢高祖劉邦仍然奉行秦原先的「挾（jiā）書律」，禁止私人收藏《詩》《書》《百家語》，違者處以族刑，當時儒學幾乎斷絕。漢惠帝四年（前 191）才廢「挾書律」，百家之說得以復甦，最著名的當然是陰陽、儒、墨、名、法、道六家，最活躍的當是道家和儒家。武帝即位後，以好儒術的竇嬰爲相、田蚡爲太尉，提拔王臧爲郎中令，尤其是好黃老之術的竇太后去世後，尊儒趨勢已無法阻擋。……
漢武帝建元元年（前 140），董仲舒在《舉賢良對策》中提出建議：「今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。」（《漢書・董仲舒傳》）他主張要用「六藝之科」「孔子之術」來統一人們的思想。也就是說，凡是不在六藝之科、孔子之術的各家學說，都要從博士官學中排除出去。漢武帝對董仲舒的這種「大一統」思想極爲賞識。武帝又採納丞相衛綰（wǎn）之諫，罷黜治申不害、商鞅、韓非、蘇秦、張儀之言的賢良。漢武帝此舉受到好黃老的祖母竇太后的強烈反對，她於次年藉故把鼓吹儒學的御史大夫趙綰和郎中令王臧打入牢獄，儒家勢力受到嚴重的打擊，但武帝在建元五年（前 136）又置「五經博士」，使儒家經學在官府中更加完備了。建元六年（前 135），竇太后死，儒家勢力再度崛起。從此以後，儒學處於獨尊的地位，成爲官方扶持和提倡的官學。學校中學習的是儒學，官吏的選拔、任用以儒學爲標準，官吏主要出自儒生，儒學成了進身之途，天下士人爲進入仕途，紛紛統一到儒家思想上來。同時，儒學漸漸地成爲統治社會意識形態的絕對權威，影響到社會的每一個角落。這種情況不只存在於漢代社會，還延續到之後兩千多年的各個朝代。見郭志坤、陳雪良：《成語裡的中國通史》（中），上海人民出版社 2019 年版，第 490—491 頁。

世，衹要是在「五服」之內的，都要根據親疏關係進行相應期限的守喪，這在《周禮・春官・司寇》中都有相關規定，時間最短者是守喪一個月，最長者是守喪三年。若是給父母守喪，吃穿住行都有嚴格規定，就如上文所說的，穿的是黑色或白色的素服、吃的是粗茶淡飯、住的是臨時搭建的簡陋小屋，其間杜絕一切娛樂活動，而且年年要辦喪事以祭祀父母，尤其是在父母的生日與忌日（就是去世的那一天），都要根據自己的能力舉行一定程度的盡可能隆重的祭祀。但是，這種守孝、祭祀不超過三年，這叫「喪不過三年」。還有一種就是對內的喪，父母去世後，內在的這種悲傷之情，最多持續三年即可，你不能一輩子都悲傷。如果說自從你父母去世以後，你整個人精神就垮了下來，整個下半輩子都不能提振精神，這是不可以的。最多三年，你必須從這種悲傷中走出來，走不出來就不是真正的孝，就過了，就發而不中節了。也就是說，再悲傷也得有個期限，你不能無限期地悲傷，如果你三十年、五十年或者說整個下半生地悲傷下去，這是不可以的，這是違背聖賢教導的。

但是也不能說你馬上就要走出悲傷來。人的悲傷不會那麼快就過去。要是父母一去世，你第三天就走出悲傷來了，那就證明你對你父母的情感不深。但凡跟父母的感情有一點深的，你也不至於三天就走出來。那麼沉浸於內在悲傷的時間，既不是永遠，也不是很短，最適當的時間是多久呢？孔子在這裡給了一個適當的時間，這個時間差不多是三年。三年以後，無論如何你都要走出來，過上正常人的生活，該怎麼樣就怎麼樣，不能以父母之喪爲藉口，遲遲走不出那個狀態，恢復不了正常人的生活。

「喪不過三年，示民有終也」，「示」就是告訴，孔子在這裡告訴民眾，再悲傷也要有個度、有個期限，你總得有個結束的時候，不能永遠地悲傷下去，永遠地悲傷下去是不可以的。那麼，這個悲傷的期限差不多是三年。

「爲（wèi）之棺槨（guǒ）衣衾（qīn）而舉之」。

先著重介紹一下「棺槨」。內層爲棺，外層爲槨。過去的棺材跟現在不一樣：現在的棺材就一層，過去的棺材有很多層，它是大棺材，就是小棺材外面還要套一層棺材，再套一層棺材……到底套幾層，這要根據你的身份地位而定。如果是國君，那都能套七八層，套四五層的也有。[①]你說我父親是一個士，我只是一個普通的草民，沒有那個財力，再沒有那個財力也要一層棺一層槨，就是給父親置辦兩層棺材。這是最低標準了，不能再低了，再低了就是不孝。家裡再困難，無論如何都得做一個棺，外面再套一層槨，就是雙層棺材來安葬之。就是說，去世者是什麼身份，你就要按照與之對應的禮制來給他置辦棺槨，天子套幾層、諸侯套幾層、卿大夫套幾層、士套幾層，這些都是不能亂的。庶民就是有棺無槨，比如顏回去世時就是有棺無槨。顏回去世的時候，衹有一個棺，他父親顏路還爲此跟夫子爭取過，想要劈了夫子的馬車給顏回做一層外槨，卻被夫子拒絕了。這個故事被記錄在《論語・先進》中：

顏淵死，顏路請子之車以爲之槨。子曰：「纔不才，亦各言其子也。鯉[②]也死，有棺而無槨，吾不徒行以爲之槨。以吾從大夫之後[③]，不可徒行也。」[④]

顏回的窮是出了名的。顏回去世得早，他去世的時候，他父親顏路[⑤]還在。顏路給兒子準備棺材的時候，衹有棺沒有槨，就是買不起木材再打一個套在棺上的槨，因爲實在太窮了，沒有辦法。顏回的父親就到孔子

① 據史書記載，商朝人已經開始用棺槨埋葬。據《禮記・檀弓上》記載，天子的棺槨有四重，三公的棺槨三重，諸侯的兩重，大夫的一重，士衹有棺而無槨。《莊子・雜篇・天下》也有記載：「天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。」《荀子・禮論》則認爲：「天子棺槨十重，諸侯五重，大夫三重，士再重。」見黃高飛編著：《漢字與民俗》，暨南大學出版社 2014 年版，第 68 頁。

② 孔鯉：孔子的兒子，字伯魚，年五十死，那時孔子年七十。見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 112 頁。

③ 從大夫之後：孔子在魯國曾經做過司寇之官，是大夫之位。不過此時孔子已經去位多年。他不說「我曾爲大夫」，而說「吾從大夫之後」（在大夫行列之後隨行的意思），這衹是一種謙遜的口氣罷了。見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 112 頁。

④ 楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 111 頁。

⑤ 顏路：顏回的父親，據《史記・仲尼弟子列傳》，名無繇（yóu），字路，也是孔子的學生。見楊伯峻：《論語譯註》，中華書局 1980 年版，第 112 頁。

那裡去，說：「夫子呀，我兒子顏回是不是你最好、最有才華的弟子？」他開始給孔子下套。孔子說：「那還用說！」顏路說：「你最愛他吧？」孔子說：「那還用說！」顏路說：「那麼，你不能容忍你最喜愛的弟子有棺無槨吧？」孔子說：「那當然，不能忍！」顏路說：「但是我們現在沒槨，你能不能把你的馬車那個木料拆了給他做個槨呢？」孔子說：「No!不可以！」

爲什麼不可以？有兩個原因：一是按當時的禮制，顏回是平民，喪葬時衹能有棺無槨；二是孔子做過大夫，大夫出行的時候，標配就是必須坐馬車，即使顏回是他最愛的弟子，他也不能爲了弟子拆掉馬車，破壞周禮。孔子說：「我就是去菜市場買個菜，都要駕著我的馬車去。爲什麼？這是身份的象徵，這個規矩不能丟。我是什麼人啊？我是大夫，不是平民百姓！我出門的時候必須坐馬車。不坐馬車就不能彰顯我的身份，不能體現大夫的威嚴。」——這段話差不多就等於這個意思。所以，孔子就以自己的兒子孔鯉爲例拒絕了顏路，說：「不管有沒有才華，他們都是咱倆各自的兒子，咱倆都想要厚葬他們。我兒子孔鯉死的時候，也是有棺無槨，我也沒有劈了馬車給他厚葬。同樣，你想把我的馬車給劈了改做成外槨，那是不行的！儘管我知道把我的馬車劈了做個外槨綽綽有餘，那我也不給你劈。我就最後這一駕馬車了，要是你把它劈了，以後我就再也沒有辦法置辦新的馬車了，因爲我也很窮。總之這駕馬車得跟我一輩子，它不能被你提前劈了改造成外槨。」顏回的父親只好悻悻而回，心中還嘀咕：「看來你不是真心愛我兒子，如果你是真心愛我兒子，你一定會同意我把你的馬車給劈了，改造成我兒子的外槨。但是從你斷然拒絕的態度上就能看出來，你不是真心愛我兒子，你是假心假意的。」總之，顏回的父親一肚子不痛快，嘀嘀咕咕地就回去了。這段記載就涉及了棺和槨的問題。作爲一個平民百姓，一定要有棺。

「爲之棺槨衣衾而舉之」，這個「衣」不是指普通的衣服，它指的是壽衣，就是專門給去世的人穿的壽衣；「衾」是什麼呢？「衾」是蓋在逝者身體上的被子；「而舉之」，就是對待之。此句意爲，要根據喪葬禮制，給去世的親人備好棺槨，還要很好地給其穿上壽衣、蓋上被子。古人有一個理念，叫「事死如事生」（《中庸・第十九章》），就是對待去世的人要像對待他生前那樣。他生前是不是要穿衣服呀，那麼去世以後也要穿衣服，還要穿體面的、材質好的衣服，就是根據財力，盡可能穿體面的、材質好的衣服。除了衣服之外，還要有被子，因爲他生前就是要蓋被子的，因此他去世以後也要蓋上一床材質很好的被子。這就叫「事死如事生」。

「陳其簠（fǔ）簋（guǐ）而哀戚（qī）之」。

「陳」：擺放，陳列。「簠簋」：古代盛放食物的兩種器具——簠是簠、簋是簋，簠爲長方形、大腹，簋爲圓形，一般爲圓口、圓腹、圈足，無耳或有兩耳、四耳，有的有蓋。

這還是「事死如事生」的理念。就是親人生前要吃飯，那麼我們在祭奠親人的時候也要擺上珍饈。擺上珍饈就得有器具，你不能亂擺一通，那麼就要有正式的容器、器具。器具裡面裝上牛肉、羊肉、豬肉，這叫「三牲」，還有一些米飯跟麵食，都要擺上，這叫「祭祀」。

「陳其簠簋而哀戚之」，就是在這個去世的親人的靈位前，擺上各種珍饈。擺上以後，在靈位前哭泣，就是「哀戚之」。

「擗（pǐ）踴（yǒng）哭泣，哀以送之」。

「擗」，痛哭時以手拍胸。「踴」，跳躍，此處指痛哭時以足頓地。「擗踴哭泣」就是捶胸頓足而哭泣。「哀以送之」，就是在送葬之時，要做到「哀以送之」，就是很悲哀地去送葬。

「卜（bǔ）其宅兆（zhào），而安措之」。

「卜」即占卜，此處指用占卜的辦法選擇送葬日期並確定墓地。過去要給去世的親人找一塊吉祥之地以安葬之。那麼，怎樣才能知道這是不是一塊吉祥之地呢？專門有一個職業叫「看風水」的，有一種人就是以看風水爲職業的，叫「風水師」。「風水」又叫「堪輿學」[①]。風水師或者叫堪輿師，是最原始的環境地理學家。由風水師進行一番勘探、占卜以後才能確定哪裡是最好的風水。那麼，我們要請風水師來給去世的親人找一個環境優美的地方作爲墳墓來安葬之。

「卜其宅兆」，這個「宅」指的是死人的宅，不是活人的宅。「而安措之」，找到好的墓地以後，正式把他安葬。「安措」就是給予安葬。

「爲（wèi）之宗廟，以鬼享之」。

「宗廟」，指古代王公貴族（至少是士階層）供祭祖先亡靈的場所，如果是平民，就不是叫「宗廟」了，而是叫「祠堂」。「爲之宗廟」，就是安葬完親人後要在宗廟或祠堂中給其安立牌位，從此祭祀之。如果去世者是平民，姓張的就是在張氏祠堂中安立其牌位，姓李的就是在李家祠堂中安立其牌位。那麼，如果去世者是國君，就在國家宗廟中安放他的牌位；如果去世者是大臣，尤其是有功之大臣，就將其配祀在國家宗廟中——是魯國人就將其配祀在魯國宗廟，是齊國人就將其配祀在齊國宗廟，他的牌位就被安放在國家宗廟中，以供祭祀。

「以鬼享之」，注意，這裡用的是「鬼」，就是把他當成有一定道德覺醒和生命覺醒的人來對待，不能把他當作普通的人或下劣的人來對待。「鬼」在這裡是一種高尚的意思。儘管他沒有達到像堯舜禹、像孔子這樣完美的聖人，但是他在生前努力地踐行孝道、踐行良知之道，已經取得了一定的境界、造詣、成就，這個時候，用佛家的話說，他好歹也是個羅漢或菩薩，儘管他還不是佛，但他也不是凡夫，你不能夠輕慢地對待他，所以叫「以鬼享之」。意思就是，在你的眼中，你要把他看成一個有一定成就、一定境界的人以對待之，不能以普通人的態度對待之。

「春秋祭祀（sì），以時思之」。

「春秋」，指一年四季。古人習慣以「春秋」作爲「四季」的代稱。「時」，就是時常，或者是按時的意思。按什麼時？按春夏秋冬這些時節來祭祀，以表達自己的哀思，就叫「以時思之」。

「生事愛敬，死事哀戚（qī），生民之本盡矣（yǐ），死生之義備矣，孝子之事親終矣。」

「生事愛敬」，生前盡心盡力地愛他們、敬他們。「死事哀戚」，在他們去世以後，真誠地向其表達我們的悲傷。「生民之本盡矣」，「生民」指人民，「本」即根本，此處指孝道。作爲一個普通民眾，能夠做到在親人生前的時候盡心盡力地敬愛之，在他們去世了以後盡心盡力地真誠哀思之，那麼「生民之本盡矣」，就是這樣已經盡心盡力了，做到這個程度就夠了。「死生之義備矣」，「備」指完備，「死生之義」指父母在世時我們要盡力奉養，父母死亡後我們要安葬祭祀。關於「死生」這個事兒，做到這個程度就可以了，無論是事生還是事死，都可以了。

---

① 風水學，即堪輿學，傳統五術（山〔僊〕、醫、命、卜、相）之一相術中的相地之術，即臨場校察地理的方法，是用來選擇宮殿、村落選址、墓地建設等的方法及原則。原意是選擇合適的地方的一門學問。風水的歷史相當久遠，在古代，風水盛行於中華文化圈，是衣食住行的一個很重要的因素。有許多與風水相關的文獻被保留下來。由文獻中可知，古代的風水多用作城鎮及村落選址還有宮殿建設，後來發展至尋找喪葬地形。風水學起源於古老的相地術，是中國古代一種選擇居住環境的學問。所以風水學是一門研究人類與環境關係的綜合學問，是人類生存的方法論和世界觀。見李良松、郭洪濤主編《國學知要·供中醫學、中藥學及相關專業用》，中國中醫藥出版社 2016 年版，第 232 頁。

古人是很重視「事死」的，爲什麼呢？因爲死者還沒有完成生命的究竟覺醒、圓滿覺醒，所以我們要「事死如事生」，一定要在他死後再助其成長一番。我們要經常提醒他們，甚至還要向他們念誦一些聖賢文章，念誦完以後再把這些聖賢文章投入火中燒掉，時時提醒他們：父母呀，你們要注意修行呀，注意道德覺醒呀。我們要給予提醒，在心中提醒就可以了，逝者就收到了。我們這些活著的親人還要好好做人，好把我們做人所獲得的功德回向給死者，這都是「事死」的重要環節。做到這一步就夠了，就足矣。

這一個教導很重要，爲什麼呢？因爲要是沒有聖人的教導，我們不知道做到什麼程度爲夠、什麼程度爲不夠，這個度我們總是把握不了。有了聖人的教導，我們心中就有數了，就有標準了，做到什麼程度爲夠，做到什麼程度爲不夠，我們心裡就清楚了。所以說，這一點是非常重要的，在實踐的過程中就能體會到它的重要性。

你們現在衹是在學習，還沒有實踐，所以不覺得有什麼。好像聖人就說了那麼簡單的幾句話，感覺不是很重要，其實這些話相當重要！如果聖人不說，你們始終不知道那個度在哪兒、那個標準在哪兒，你們要麼就做過，要麼就不足，總之不能「發而皆中節」。除非在一種情況下，你們才能「發而皆中節」，這種情況就是你們已經「悟後自度」了。這樣的人畢竟很少，絕大多數的民眾都是處在「迷時師度」的狀態。處在「迷時師度」的時候，這些師也就是這些聖賢們，就有責任和義務告訴大家那個度在哪兒，應該如何做；如果聖賢們不告訴大家，憑著大家的瞎猜顯然是不行的。

現在的人祭祀先人都是胡亂祭祀，丟失了《孝經》最後一章「喪親章」所告訴我們的正確做法。我們現在的做法都是憑著想當然地在做，沒有按照聖賢的教導去做，這是因爲我們把聖賢的文明丟失了、中斷了的原因。我們沒有聖賢教導可以憑依，不知道怎樣做爲好，怎樣做爲不好，怎樣做爲不及，怎樣做爲過了。因此，我們就憑著想當然亂做一番。那麼，現在有了聖賢給我們的這些標準和教導，我們做起來就會更加如理如法。

「死生之義備矣，孝子之事親終矣」，就是做到這個程度就可以了，做到這個程度就已經盡善矣。「終」，在這裡可以理解爲盡善盡美。做到這個程度就盡善盡美了，就沒有必要再做了，再做就過了，就浪費時間、浪費精力了。那麼，「這個程度」是什麼程度呢？這個程度就是：「爲之棺槨衣衾而舉之，陳其簠簋而哀戚之；擗踊哭泣，哀以送之；卜其宅兆，而安措之；爲之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀，以時思之」，再往前說就是「哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘」。要是把這些全部都做到了，就很好了，作爲一個普通民眾、普通草民的我們，已經是盡心盡力了。因爲盡心盡力，所以盡善盡美。

「喪親章」是《孝經》的最後一章。人總是要死的，作爲一個普通民眾，在父母去世的時候，我們要如何做到如理如法地舉辦喪禮，這一點，孔子認爲很重要，所以把它放到最後一章來教導我們。

至此，《孝經》圓滿講授完畢。從第一章「開宗明義章」，到第十八章「喪親章」，合在一起就是完整的《孝經》。

《孝經》闡述的核心思想就是孝道，孝道的核心思想就是從角色倫理到倫理覺醒，再到道德覺醒，再到生命覺醒的過程。這裡所講的內容衹是一些大原則、大宗旨、大框架，因爲每個人的生活和別人都不盡相同，再偉大的聖人都不可能把我們日常生活中的每一個細節都教導到位，那是不現實的，天底下就沒有這樣的聖人。現在我們需要做的是：把《孝經》裡面所說的這些原則、宗旨、核心思想，結合自己的現實生活、現實處境，創造性地落實到身心中，落實到現實生活中，在現實生活體現出來。

《孝經》重點講的是一種精神，外在的儀式儀軌很少講及。其實儒家是不太注重外在的儀式儀軌的，儒家十分重視動機、十分注重狀態、十分注重認知，她注重的是動機要純良、認知上要到位、狀態上要真誠。

總之，儒家重內不重外，儒家不注重形式，但非常注重人的態度和狀態。那麼，《孝經》所要告訴我們的就是我們內在的狀態、內在的認知必須到位，不到位是不行的。

整個《孝經》講的就是孝之道或儒家之道，再廣義一點說，她講的是我們中華民族聖聖相傳的聖道的大框架、大原則、大基礎。這些大框架、大原則、大基礎從王陽明之後斷而不傳，就是「陽明歿，此道不傳也」。好在我們現在又重新發現了它，找到了它，接上了它，把它繼續傳承了下來。我們這個書院叫「維傳書院」，就是要維護住這個傳統，接續住這個傳統，把這個「至德要道」重新傳承下來[①]。因此，我們正在從事著極其偉大、極其重要的文明事業、文化事業。包括今天講的《孝經》在內，我們都是在做這樣的接續工作：把中斷了的再接上續上，接著說繼續說，繼續傳承下去。希望更多的人從孝道、《孝經》中受益。

① 2024 年 2 月 14 日—18 日，潘麟先生用五天時間，在維傳書院完整講授了本次《孝經》，故有此說。維傳書院位於安徽省滁州市定遠縣，創立於 2022 年 4 月 2 日，原名「良知書院」，後潘麟先生親自更名爲「維傳書院」，並爲書院題詞：「國之四維名曰禮義廉恥，聖學傳承喚醒良知良能。」（編者注）

附錄1

中華（儒家）心脈傳承圖淺釋

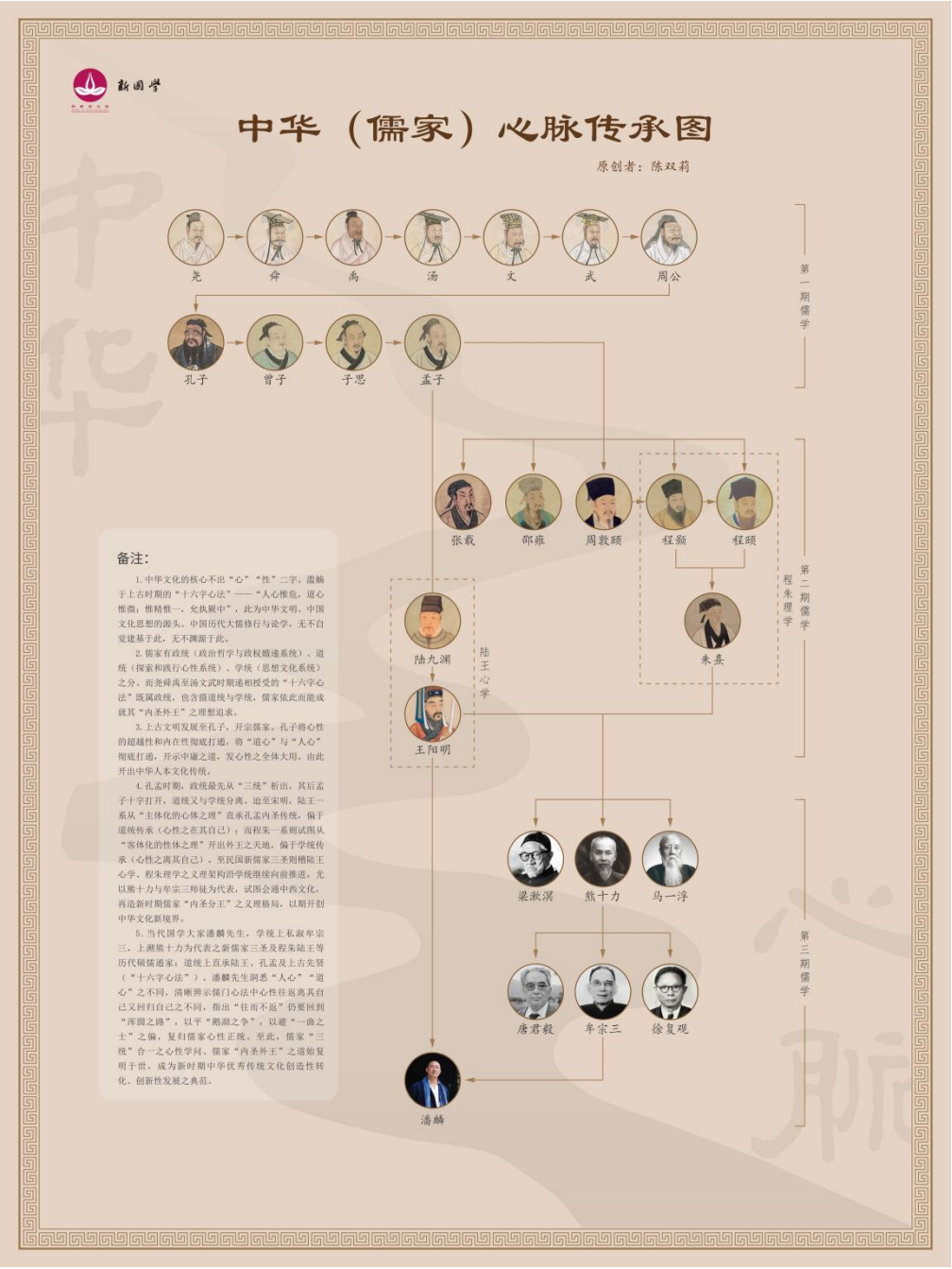

圖 1-1 中華（儒家）心脈傳承圖

在華夏五千年古老璀璨的文明歷程中，儒家文明作爲中華本土孕育出來的人類優秀文明，爲中華民族的生生不息和綿延不絕作出了不可磨滅的重大貢獻。數千年來，儒家紮根於中華文脈與道統，深刻影響著這片土地上的人民，中華民族逐步形成了講仁愛、重民本、守誠信、崇正義、尚和合、求大同的精神特質，中國人民在格致誠正、修齊治平、尊時守位、知常達變、開物成務、建功立業的過程中自覺踐行著「內聖外王」之道。

甲辰歲首，陳雙莉女士作圖梳理儒家道統傳承關係，一眾同仁呼應，遂成《中華（儒家）心脈傳承圖》，爲補益圖示故，強作此淺釋文，以明儒家之正宗，以顯中華之正脈。

一、心脈與道統

心者，心性之指代，生命之別名。「心脈」又名道統，指心性之傳承，生命之傳承，具體表現爲不同時代的聖賢聖聖相傳的薪火傳承關係。道統概念起自唐朝的韓愈，但道統內涵卻濫觴於中華始祖，起源非常古老，古老到與中華文明的起源同步。

（一）中華心脈

中華文明是歷史上最爲古老的起步就高度成熟的人類文明。堯舜薪傳的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，既是儒家思想之源頭，更是中華文明和中華心性學問與實踐的源頭。遠溯伏羲、神農、黃帝等先祖，及至堯、舜、禹、湯、文、武、周等先聖，我們會發現，古聖先賢們深諳人之心動與心安，對心性諸內涵有著高度成熟的認知，並代代相傳至今。此遞相授受的薪傳關係，奠定了中華心脈之基。

「十六字心法」開人本文化之先河，宣示了人類意識的第一次覺醒，人類自此獲得優於一切生物的獨有意識：反省（超越）意識、自覺（自主）意識和主體（生命）意識，此獨有意識即是「心」。心是人的意識自覺，是對意識內涵的自主探索。性是意識內涵諸屬性，是意識活動的終極存在（歸宿）。心與性是一非二，性動爲心，心寂爲性。全心即性，全性即心。

人的意識活動可以統名之曰「人心」。一方面人的認知、情感、思考、想像、積極（狀態）、反省、覺醒等意識，讓人性處在成長與光明之中；另一方面，人的自私、懶惰、消極（狀態）、偏執、愚癡、傲慢、貪婪、妒忌、仇恨、暴力等意識，又令人處在墮落和陰暗之中。古聖先賢早就發現，這些極具破壞力的負面意識存在佔據著人的大部分意識活動，人心的陰暗面會將人類自身帶向深淵和毀滅，故人心活動的趨向是「危」。拯救人心之危，指引人心歸正的是「道心」，所謂「道心」就是主體意識，就是意識的終極存在，就是形而上之本體，又名「心體」（亦即「性體」）——一切萬有之體。

中華文明在伏羲、神農、黃帝時期，心脈薪傳衹有「道統」，意識活動表現爲心性實踐與探索，心性學問混同趨一，少有分化。到了堯、舜、禹、湯、文、武、周時期，出現了與「道統」完全一致的政治智慧與政權嬗遞關係——「政統」，這個時候「政統」與「道統」共存，且「政統」與「道統」合一。及至春秋時期，時勢變化，整個社會「禮崩樂壞」，政統與道統合一局面被打破，政統與道統分裂，開始偏離道統而存在。與此同時，還出現了以教育和學術爲內容的第三統——「學統」，學統也與道統逐漸分離，成爲一種新的存在。概而言之，春秋之後，道統與政統、學統呈分野之勢。

（二）儒家心脈

「道心」在人是「性體」存在，儒家謂之德性、仁性、天性、本性、理性、誠體、中道等。佛家謂之佛性、法性、空性、自性、法界、法身、實相、真理、真如、涅槃等等。道家謂之道、無、一、自然、無名、無爲、玄德、太上等。

人們在對「道心」的認知中，因不同性格而各心所心，由此形成了心性學問的不同旨趣。於是，佛有佛家的心脈傳承，道有道家的心脈傳承，儒有儒家的心脈傳承等等，心脈傳承關係因此異彩紛呈。

孔子開宗儒家後，儒家將心性的超越性和內在性徹底打通，將「道心」與「人心」徹底打通，開示中庸之道，興發心性之全體大用。此後，儘管有佛道等文化流派興起，中華傳統開枝散葉，但儒家始終是中華心

脈傳承之主幹。中國曆代大儒修行與論學，無不自覺建基於「心」「性」二字，以此心脈傳承爲根，以內聖外王之道爲徑，形成了儒家的心脈傳承。

二、儒家心性

（一）儒、儒家與儒學

1. 儒

今人談儒者甚多，但儒之所指常常不一致。如果對儒不做廣義和狹義之分，不界定其主要內涵，談儒家心脈傳承難免起爭議。

從廣義上講，儒之概念有以士爲儒說（見荀子《儒效》），術士爲儒說（見許慎《說文解字》），以道得民爲儒說（見《周禮・天官・大宰》），六藝教民爲儒說（見《周禮・天官・大宰》之鄭注），學先王之道以潤身者爲儒說（見邢昺《論語註疏・雍也》），以先王之道濡其身者爲儒說（見鄭玄《三禮目錄》），以通天地人者爲儒說（見揚雄《法言》），以順陰陽明教化者爲儒說（見劉歆《七略》），達名爲儒說（見章太炎《原儒》），以孔子門徒爲儒者說（見蕭繹《金樓子》）……

我們認爲儒者概念應從儒之狹義一面——以孔子開宗儒家爲前提。如是，荀子以士爲儒最爲通俗，而漢朝劉歆對儒者定義最爲貼切：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際。祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最爲高。」（見班固《漢書・藝文誌》，《漢書・藝文誌》是以劉歆《七略》爲藍本編譔而成，故該觀點即爲劉歆之觀點）

關學代表人物李二魏以士爲儒，此儒者定義亦本於儒宗：士頂天履地而爲人，德合三才，明體適用，經綸萬物，是名曰儒。儒字從「人」從「需」，言爲人所需也。道德爲人所需，經濟亦爲人所需。道德與經濟，生人之命脈，兩者一日不可無焉。道德不見經濟，有體無用；經濟不本於道德，有用無體。道德、經濟皆備者謂之全儒。如是，儒者窮則獨善其身，儀表人群，達則兼濟天下，廣利有情。窮達皆有補於世道，皆爲斯人所需，故謂之「儒」，謂之「君子」。故以士爲儒廣爲人知，最爲通俗。

2. 儒家

《史記》記載，孔子於魯國編註「六經」，在春秋戰國時期收納門生講學，形成儒家學派。自春秋、戰國、秦、漢之後，孔子開宗的儒家以仁爲核心，教化天下。孔門自此光耀天地，四科十哲、二十二賢、七十二弟子及歷代名儒配享孔廟，儒家傳承蔚爲壯觀。

依劉歆對儒者的定義看，儒家是以「六經」爲根本經典，遵循堯舜之道，以周禮（周文王、周武王、周公典章）爲典範，以孔子爲宗師，來教化民眾的文化流派。其順陰陽之性，明教化之本，遊心於六藝，留情於五常，厚葬文服，重樂有命。祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以尊敬其道。

孔子言人有五儀：有庸人，有士子，有君子，有賢人，有大聖（見《荀子・哀公》）。此五儀除庸人之外，皆爲儒者，其中士子爲最低修學級別的儒者（註：此處之「士」取其狹義之說，與《孝經・士章第五》所言之「士」含義不同）。因此，儒家指的是士子、君子、賢人和聖人這個群體。

儒家以心性立道統。初，孔子以人爲本，主張儒學即人學。「夫子以仁發明斯道」，以「仁」立言立教，講學化民。仁道即人道也。仁主宰於內名之曰「心」，仁載天地萬有名之曰「性」。仁性統而言之曰「生命」，孔子緊扣生命、立定生命、彰顯生命，發明仁道，以仁性傳承心性學問與實踐，開千古文運。此時，仁性（心性）之超越性與內在性渾全難分，內聖外王之道通而爲一。其後，孟子「十字打開」，辯而示之。以至於後世儒者或是「往而不返」，或是「郁而不發」，令內聖外王之道暗而不明。及至當代，潘麟先生遠溯心性源頭，洞悉「人心」「道心」之異，清晰辨示儒門心法中心性往返之離其自己又回歸自己之不同，指

出「往而不返」仍要回到「中道」，回到「渾圓之路」，如是方能復歸儒家心性之正統。

3. 儒學

儒學乃儒家學問科目，是「儒家學術」之簡稱。最早泛指孔門四科，後泛指儒學四門。若以道統視之，儒學當爲內聖外王之學。

就中華學問而言，在「學在官府」「學術專守」的殷周時代，作爲「古代道術之總匯」的六藝（《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》），既是當時通行的六種重要典籍，又是官府職掌的六種專門知識門類，這是中國最早出現的明確的學術分工與學科分類。

到了春秋時期，在六種學術門類「六藝」之外，出現了後世儒家所謂的「孔門四科」——德行、言語、政事、文學（又有「文、行、忠、信」四科之說）。如果仍以孔子開宗儒家爲前提，此四科是最早的儒學。

自先秦至明清，特別是漢武帝「獨尊儒術」之後，歷朝歷代皆以儒家治世，儒學在不同朝代的分門分科演化中得到了長足發展。到了清代，「孔門四科」演化成「儒學四門」：義理之學、經世之學、考據之學、辭章之學。

「儒學四門」得到晚清學人的普遍認同。晚清大儒曾國藩說：「爲學之術有四：曰義理，曰考據，曰辭章，曰經濟。義理者，在孔門爲德行之科，今世目爲宋學者也。考據者，在孔門爲文學之科，今世目爲漢學者也。辭章者，在孔門爲言語之科，從古藝文及今世製義詩賦皆是也。經濟者，在孔門爲政事之科，前代典禮、政書，及當世掌故皆是也。」（見《勸學篇示直隸士子》，《曾國藩全集・詩文》）康有爲認爲，中國學術不出此四科：「周人有『六藝』之學，爲公學；有專官之學，爲私學，皆經世之學也。漢人皆經學，六朝、隋、唐人多詞學，宋、明人多義理學，國朝人多考據學，要不出此四者。」（見《長興學記》）。

熊十力在認同儒學四門之同時，強調義理之科的重要性，實質上將儒學再次聚焦於內聖之學。他認爲：「中土學術，依過去情形言，可分義理、經濟、考據、辭章四科。湘鄉曾氏，頗主此說，可謂允當」，「言『中』學，則四科攝盡。四科之繁，可以六經攝盡。……『中』學在昔，雖不妨析以四科，然義理之科，特爲主腦」。（見《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷）

賴永海從儒學主旨出發，認爲「儒學就是人學……亦即『修、齊、治、平』之學」（見賴永海《佛學與儒學》）。儒家立足於人，深入到「人性」「心性」而爲學。從人修養心性入手，以求成賢成聖（內聖），以治平（「用世」「濟世」）爲最終歸趣。

總括而言，以儒學是「內聖外王」之學最爲精當。儒門三綱——「明明德、親民、止於至善」以及八目——「格、致、誠、正、修、齊、治、平」統內聖之學與外王之學於一體，是儒家獨有之學術規模，爲歷代儒者修學踐履之準則。

（二）儒家心脈——內聖外王之道

「內聖外王」語出《莊子・天下篇》中的「內聖外王之道，暗而不明，郁而不發」，意爲內修聖人之德，外施王者之政或外務社會事功。內聖解決的是宇宙人生諸大問題，是《中庸》所說的成己之學。外王解決的是社會政治諸大問題，是《中庸》所說的成物之學。內聖去己之私以無我，外王爲他之公以均平。

1. 儒家心脈在於心性道德實踐

孔子以人爲本，納天地萬物於人（仁）心，開宗儒家。然爲仁之學不止於成己成聖，非獨爲內聖之學，實乃發明心性、圓滿人格、彰顯生命、成就內聖外王之學。《論語・雍也》言「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，是故，成己必成物，立己必立人。人心與天地萬物，本通爲一體。是以仁者必以天地萬物爲一體，儒學非是遺天地萬物而徒自返求諸心，實是通過治心養心以求全心全性。治心在於去除迷妄之根，治

（消除）虛妄不實（僻執）之自我，養心在於充養本心天然之明。若達至全心全性，豈有遺天地萬物乎？！是故，聖人無私無我，所以功高天下，成己成聖。即成物，內聖即外王，天下歸仁即天下爲公。

因此，內聖外王既是儒家格致誠正、修齊治平之學，又是儒家道德實踐之門徑，更是儒家心性修持工夫。內聖外王之道就是儒家心脈，就是儒家心性學問與實踐，就是儒家道統傳承，也是歷代士子人生追求的理想人格。

儒家之三綱八目是「內聖外王」的展開和具體化。「明明德、親民、止於至善」爲內聖外王之內涵，而「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」則是實現它的途徑和方式。

2. 儒家內聖外王之不足

儘管儒家高舉「內聖外王」思想，以此作爲心性學問與實踐的重要方式，作爲儒家心脈和道統傳承於世。但歷史地看，儒家總體上是內聖面重，外王面輕。重先驗智慧，輕經驗智慧。儒家內聖之學實爲心性之學、先驗之學、生命之學，而儒家的外王之學應當類似今日所謂的社會科學和自然科學，但因儒家道德實踐之性格，推崇內聖修持，以至於外王之道止步於先驗智慧，外王之道於經驗智慧淺嘗輒止，不能進一步超越而駐足於經驗智慧的初始狀態，未能開出自然科學和社會科學這樣的經驗智慧之果。儒家示現外王之道的經典《孝經》雖位列「十三經」之首，但始終封限於心性之中難以脫繭重生。受儒家思想重內聖輕外王的影響，內聖之學與外王之學猶如一對畸形生長的雙胞胎，一個極其充沛、飽滿、高大和成熟，另一個嚴重營養不良，如侏儒般難以步入成熟之境。以至於外王之學永遠定格在了萌發之期，終究未能開出如自然科學和社會科學這樣高度成熟的外解放之道。

3. 儒家心性之正統

儒家始終立定中道言心言性，就儒家心脈傳承歷史而言，有一個從混沌到分明，從綜合到解析，復又由解析不斷復歸於中道的過程，此名之曰「復性」，或曰「心性回歸」。

孔子開宗儒家之初，從人入手，以人爲本，主張儒學即人學。以人之格、致、誠、正、修、齊、治、平之道德實踐傳承心性學問。在孔子這裡，仁性（心性）之超越性與內在性渾全難分，內聖之道與外王之道通而爲一。其後，孟子爲將儒家思想系統化，「十字打開」，辯而示之。以至於「天下之人多得一察焉以自好……皆有所明，不能相通」「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體」（見《莊子・天下篇》），後世之儒者或是心性離其自己後，因「往而不返」而不合，或是心性在其自己「郁而不發」，令內聖外王之道暗而不明。

心性問題，自孟子發端以來，至宋明理學興起，已達至精微。但宋明陸王一系從「主體化的心體之理」直承孔孟內聖傳統，偏於道統傳承（心性之在其自己）；而程朱一系則試圖從「客體化的性體之理」開出外王之天地，偏於學統傳承（心性之離其自己）。至民國新儒家三聖則稽陸王心學、程朱理學之義理架構，沿其學統繼續向前推進，尤以熊十力與牟宗三師徒爲代表，試圖會通中西文化，補儒家外王之短，再造新時期儒家「內聖外王」之義理格局，但因其偏離道統，不能實證心性而不能持守心性之中道之正統。

孔子之仁統攝心體與性體、先天與後天、性之與反之，恪守中道這一「渾圓之路」，不偏不倚。後世儒者在其心性實踐中，若能將「中道」和「渾圓之路」作爲自己立言的前提和背景貫徹始終，在由綜合至解析之後，對「道術爲天下裂」始終保持一種清醒，最大程度避免「往而不返」，始終保持著即本體（性之）便是工夫（反之），即工夫便是本體的「渾圓之路」，方爲儒家心性之正統。失此準繩，不名儒家，握此樞機，則爲正宗。

4. 儒家內聖外王的新內涵與文明價值

及至當代，潘麟學統上私淑牟宗三，上溯熊十力爲代表之新儒家三聖及程朱陸王等歷代碩儒通家；心脈

上直承陸王、孔孟及上古先聖之心法，遠溯心性源頭，洞悉「人心」「道心」之異，清晰辨示儒門心法中心性離其自己與心性在其自己之偏，以及心性在其自己與離其自己之間往返不已之特點。指出心性「往而不返」需要回到「渾圓之路」，中道亦要「離其自己」，如是往返不已。潘麟先生既揭示「心性在其自己」一面，也揭示「心性離其自己」一面，以平「鵝湖之爭」，以避「一曲之士」之偏，復歸儒家心性之正統。至此，儒家「三統」合一之心性學問、儒家「內聖外王」之道始復明於世。

非止於此，潘麟先生以歷史的眼光洞悉到儒家內聖之道的科學性，意識到儒家內聖與外王之嚴重失衡，遂以西方自然科學與社會科學補儒家外王之短，創造性提出自然科學、社會科學與生命科學並行的人類認知新體系，指出儒家外王之道與自然科學、社會科學具有相同的認知屬性，辨示儒家外王之道的成長方向，以此匯通中西方文化，從價值和意義上補上了儒家外王之道的短板，賦予儒家「內聖外王」以全新的科學內涵和人類文明價值。成爲新時期中華優秀傳統文化創造性轉化和創新性發展的典範。

三、儒學分期及其代表人物的特徵

由於立場及分判標準的不同，儒學分期是一個學術上爭議很大的話題。學界對儒學之分期主要有如下幾種說法：先秦原始儒學期、秦漢至近代儒學發展期、近代至今儒學反思期的三期說；孔孟荀爲典型之鑄造期、宋明儒之彰顯絕對主體性期、道統學統政統「三統並建」期的三期說；先秦儒學（孔、孟、荀等）、兩漢儒學（董仲舒）、宋明儒學（程、朱、陸、王）、近代儒學（康有爲、梁啟超、梁漱溟、張君勱、熊十力等）的四期說等。這些儒學分期多是站在儒家某種思想立場作的判分或是站在非儒家立場作的劃分。

我們主張儒學分期要以中華文明文化演變爲背景，以儒家道統傳承爲主線，以歷史的視角勾勒其分期。既要跳出「道術爲天下裂」之後一家之思想立場，又要圍繞心性（生命）道德實踐之學這一主線，緊扣「中道」以作判分。

儒家心脈傳承對外呈現出由一個個大儒組成的薪火相傳關係。歷代於儒學有貢獻者璨若星辰，爲凸顯儒家心脈傳承主線，每期儒學的代表性人物宜簡明突出，所列儒者應於儒家心脈傳承有重大的原創性貢獻，或歷史地位突出。這些代表性人物的共同點是始終將歷代聖賢之經論教導和師長們的言傳身教，自發地視爲遠高於自己性命而遵奉之、傳承之、弘揚之。他們如心脈傳承鏈上的一個個明珠，上繼往聖絕學，下開萬世太平，光耀天下。

（一）三期儒學

此儒家心脈傳承圖將儒學分期爲三。就歷史年代看，中華（儒家）三期儒學代表人物之間跨年日久，前後代表人物皆無有同世授受傳習。這在一定程度上也凸顯出儒家心脈傳承聖聖心傳的特點。第一期、第二期、第三期的開首，若孔子、若北宋五子、若陸象山、若馬一浮、熊十力、梁漱溟，皆如世尊於菩提樹下之頓悟，都是良知獨啟，德性自發而來，源自天啟，無有直接之師承。

第一期儒學爲儒學奠基期。此期代表人物包括堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔子、曾子、子思和孟子。孔子從周，開宗儒家。儒家紮根華夏「十六字心法」，經曾子、子思傳於孟子。孟子是儒家承前啟後的關鍵人物，此前儒家心性通而爲一，渾全難分。自孟子「十字打開」，儒學思想體系開始形成。孟子順應人類思想發展的內在邏輯，對心體性體、先天後天、現象本體、因位果位、有爲無爲、造作自然等作了明確分別與辨析，儒學首次從混沌走向分明，從綜合走向解析。孟子因此成爲一期儒學無可爭議的殿軍人物。

第二期儒學爲儒學發展精微期。儒學經過兩漢迷失於經學，偏離了孔孟心性。北宋五子慧發天真，天才般遙應於華夏心傳，於孔孟默識心通，開出理學一派，承續儒學心脈。陸九淵（陸象山）心接孟子「學問之

道無他，求其放心而已」，於此基礎上提出「發明本心」，開出心學一派。心學派與理學派圍繞如何成聖等心性問題開啟了兩派之間學術上的長期論辯，促成了中國思想史綿延數百年的「鵝湖之辯」，這也助推宋明儒學達到了歷史的巔峰狀態。宋明儒學的代表人物王陽明先從理學派爲學，後轉向心學派，集心學之大成，是二期儒學的殿軍人物。

第三期儒學爲儒學復歸正統期。王陽明被稱爲儒家最後一位聖人。陽明之後，心學式微，理學成爲官方正統意識形態。迨至清初，「經世致用」的實學思潮興起，其中最具有代表性的人物當屬黃宗羲、顧炎武和王夫之，他們分別是明末清初宋代發源的心學、理學和氣學的繼承者，他們共同批判的对象是心學末流的空疏淺薄和禪化傾向，即明心見性的空談之風。同時又倡導「經世致用」的實學。他們在對宋明理學進行批判和反思的同時，都具有一種向儒家原典「六經」的回歸傾向，但這並未改變儒學式微之態勢。這一時期，真正中興儒家的是 19—20 世紀存亡繼絕年代的三位先生——熊十力、梁漱溟和馬一浮，以及熊十力的弟子牟宗三、唐君毅和徐復觀等人。

「新儒家三聖」堅決固守中華民族的文化本位，自覺地延續儒學傳統並將之發揚光大。面對民族危亡、禮崩樂壞的局面，他們走出書齋、走出心齋，立書院、傳經典，以教育復興儒家文化、挽救道德人心，延續儒家命脈。

新儒家於學統上成就斐然，但儒家之精髓是道德實踐之學，新儒家三聖及其弟子們的通病在於全無實證，於道統無有賡續。整個第三期儒學還存在一個極爲嚴重的問題：這些代表人物始終沒有正面講清楚儒學的本質是什麼，沒有講清楚儒學爲誰服務。以是之故，儒家心脈傳承終究未能徹底歸位。

當代實證型獨立文化學者潘麟，學統上私淑牟宗三，上溯熊十力爲代表之新儒家三聖及程朱陸王等歷代碩儒通家；道統上直承陸王、孔孟及上古先聖心法。潘麟先生幼契聖學，不僅精通儒家義理，更重實修實證。其直溯心性源頭，洞悉孟子之後的儒者於「人心」「道心」認知上含混不清。潘麟先生還清晰辨示出心性離其自己又回歸自己之不同。指出陸王一系偏於「心性在其自己」，輕視經驗知識，不明心性有離其自己的面向，以至於心性郁而不（往）發。程朱則偏於「心性離其自己」，混淆先驗智慧與經驗知識，膠著經驗積纍，以後天之心辨示心性，以至於心性往而不返。儒家持守中道非獨中道，心性既有「在其自己」一面又有「離其自己」一面，於此「中道」往返，方是儒家心性之正統。

正是因爲潘麟先生精當把握儒門樞機，指示儒家心性復歸於正統，令儒家「內聖外王」之道復明於世。渠在傳承（照著說）基礎上，孤明獨發，在「兩智論」「三性論」「儒家道德覺醒次第論」「良知解脫論」「心傳論」等重大創新型理論基礎上，構建了一套宏大雄沉的新儒家體系，所以渠成爲第三期儒學的殿軍人物是實至名歸。

（二）儒家心脈傳承他說

關於儒家心脈正統傳承還有一些不同說法。此類傳承觀點學術上有爭議，就歷史現實而言，並非孔子開宗之儒家，難入正脈。此處略作介紹，以知心脈傳承之旁偏，有他說可參。

1. 蔣信心學正統說

蔣信（1483—1559），明代儒士，初從王陽明游，後從湛若水學。蔣信認爲，心學道統由孔子、孟子發端，中經周敦頤、程顥，下起陳白沙，再傳湛若水。程頤、朱熹、陸象山、王陽明均不在道統內。

蔣信建構儒家心學道統，旨在爲陳白沙、湛若水一係爭奪正統話語權。其門下弟子柳東伯推許蔣信繼承陳白沙、湛若水的心學正統，認爲是道統所在。

2. 蔣慶以心性儒學和政治儒學爲儒學正統

蔣慶（1953—），當代知名思想家、儒學家。蔣慶認爲儒學有心性儒學與政治儒學之分。宋明儒學爲心性儒學，而公羊學爲政治儒學。二者學問均得孔子之一體，但二者性質不同，治世方法各異。千餘年來，心性儒學偏勝，政治儒學受抑。心性儒學宗傳不斷，講論不息，大儒輩出；政治儒學則無人問津，學絕道喪，門庭冷落。這是孔子道術既裂，儒學傳統不全之故。

蔣慶認爲儒學一門起源於經學，故儒學應以經學爲基礎。祇有包含有政治儒學的心性儒學纔是儒學正統。他肯定儒學回歸經學，讚同儒學研究經學化，認爲離開經學儒學就不稱其爲儒學。指出「經」就是「常道」，經學是儒學最根本的義理基礎，中國歷史上所有儒學及其流派都產生於經學。如班固謂諸子乃「六經之支與流裔」，馬一浮謂中國一切學術皆出於「六藝」。

（三）儒家心脈傳承代表性人物特徵

列入儒家心脈傳承圖的儒者，首先是於心脈傳承貢獻巨大，其次是歷史地位突出，再次是緊扣心性道德實踐而爲學。儒學分期中各期開首人物——一期儒學之孔子、二期儒學之北宋五子及陸象山、三期儒學之馬一浮、熊十力、梁漱溟，以及各期殿軍人物——一期儒學殿軍人物孟子、二期儒學殿軍人物王陽明、三期儒學殿軍人物潘麟，都依次列入了傳承圖中，這些心脈傳承圖中的儒者都以聖賢經典爲歸，以自己的全部性命爲學論道。

不獨儒家，包括佛道在內的各家聖學心脈傳承代表人物，無一例外地都有個顯著的特徵：始終將歷代聖賢之經論教導和師長們的言傳身教，自發地視爲遠高於自己性命而遵奉之、傳承之、弘揚之。

若經教和師教不能遠高於自己性命，則不可能對其全面而徹底地「開放、虔誠、接收」，而實現遵奉之、傳承之、弘揚之；若經教和師教不能遠高於自己性命，則不可能迅速而徹底地瓦解和超越自我進入大我，復瓦解和超越大我進入無我。不達無我之境，傳承聖學或生命覺醒，皆爲虛妄，皆爲自欺欺人；若經教和師教不能遠高於自己性命，則不可能迅速而徹底地消除累劫積聚而成的極度頑固、極度異化的身語意三業之障和種種後天養成的惡劣習氣與人格殘缺；若經教和師教不能遠高於自己性命，則不可能迅速而徹底地獲得來自歷代聖賢與道統法脈之強大加持和以心傳心；若經教和師教不能遠高於自己性命，則不可能迅速而徹底地喚醒佛心與德性，不可能迅速而徹底地將自己狹隘低劣、顛倒錯亂的凡夫之心替換成聖賢覺醒智慧之心；若經教和師教不能遠高於自己性命，儒家種種德目和三千威儀，除了有效地餵養、壯大自我與五毒之外，再無任何功用。

四、梳理儒家心脈傳承圖的意義

宋明理學是儒家發展的歷史性高峰。王陽明之後，儒學雖有國家權力的支持和推動，但第三期儒學總體上呈衰退之勢。20 世紀初「五四」新文化運動之後，儒學不再是官方主導思想，宋明理學在式微之後再次受到嚴重衝擊，儒家文化斷裂。後雖有新儒家三聖等固守文化本位，復興儒家、挽救道德人心，延續儒家命脈，但新儒家依舊是「花果飄零」，一直未能改變其旁落地位。

時至當代，在傳統文化復興背景下，儒學研究又趨活躍。但風光之下是儒家道統的迷失，其具體體現是喪失官方主導思想地位後，以西式學風進行復古與創新，即用西方倫理學方法講授儒學、解釋儒學、理解儒學、改造儒學，將儒家心性實踐之學變成關於道德的知識系統與倫理觀念的思辨體系。殊不知，如此操作是對「心性工夫」的解構，失去「工夫」，道德實踐的性格與特質亦隨之消失。儒學本質上是道德實踐之學，是心性之學，是生命之學，是內涵永恆的真理之學。這種生命之學重個體生命的真修實悟，重具體境況下的見道證真，重通過做「工夫」把握道德的形而上本體，是體證超越形而上學價值的生命道德實踐之學。以內

聖外王之道追求生命的內解放和外解放，達至天下歸仁和天下爲公，實現真正意義上的終極自由。

因此，儒家必須回歸到道統本位，儒學必須立定於發明心性之本質，儒家才能朗現其永恆價值，梳理儒家心脈傳承圖的意義在此。明此並持守儒家心性正脈，才能洞徹「天不生仲尼，萬古如長夜」的生命價值，才能真正體現儒家「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」的至高境界。

（一）儒家心脈的核心

中華（儒家）心脈之核心是：通過角色（身份）覺醒實現倫理覺醒，復通過倫理覺醒實現道德覺醒，最後通過道德覺醒實現生命終極之覺醒與解放。

角色（身份）涵括全部家庭角色和社會角色等所有角色。角色（身份）覺醒，意爲每個人自始至終必須高度清醒地認識到自己此時是何角色（身份），以及此角色（身份）所包含的全部責任、義務與使命，且以最積極最歡喜之態度盡心竭力去當好這一角色（身份），拓展和昇華這一角色（身份）。

儒家反覆強調的「父父子子，君君臣臣」，其深刻含義正在於此：爲人父者，需終其一生竭盡全力地擔當起父親這一角色（身份）之全部責任、義務與使命，且以最積極最歡喜之態度盡心竭力去當好父親這一角色（身份），拓展和昇華父親這一角色（身份）。爲人子者、爲人君（上級）者、爲人臣（下級）者、爲人師者、爲人徒者、爲人夫者、爲人妻者、爲人友者等所有角色（身份），全部以此類推。

待所有角色（身份）皆被充分喚醒，且逐步充實拓展至極致，便會自然地升晉到道德覺醒階段。待道德覺醒（內聖之「格致誠正」，外王之「修齊治平」）逐步充實拓展至極致，便會自然地轉化（淨化）身心內外氣質，達至聖賢化境而實現生命的圓滿覺醒與終極解放。

（二）儒學本質的回歸與永恆價值

第三期儒學存在一個極爲嚴重的問題：始終沒有正面講清楚，儒學的本質是什麼？沒有講清楚，儒學在爲誰服務？潘麟先生對此給予了正面回應：儒學的本質是發明心性之學，儒家是爲道德覺醒而奮鬥，爲生命覺醒而服務。

歷史上，因爲儒家之「修齊治平」，也就是儒家外王覺醒之路，非常適合統治者之需要，所以統治者會獨尊儒術。但我們不能因統治者獨尊儒術就認定儒家是政治學或政治之附庸，更不能認定儒家是官場生存之學或權位晉陞之學，既然這些通通與儒家本質無關，那什麼是儒家？儒家是發明心性之學，儒家之根本宗旨是通過道德覺醒實現生命的終極覺醒與圓滿解脫。

自從漢武帝「獨尊儒術」至清末廢除科舉和書院，在此期間，儒學一直受國家權力的大力提倡和推動，歷代學子因科舉考試需要而強制性學習之，故而儒學一直是歷代王朝的顯學。現在，儒家既沒有來自上面的公權力推動，又沒有來自民間功利之需的強制性學習，當然會斷崖式沒落了。

一百多年來，包括儒家在內的東方聖學之所以呈現出斷崖式衰敗，不能全怪西方文化的強勢入侵。現當代，我們自己以新儒家三聖爲代表的第三期儒學都沒能完成時代之使命：沒有闡述清楚，儒家的本質是什麼？由於第三期儒學沒能完成時代的重托與使命，導致新儒學自身存在和延續受到了質疑而後繼乏人。潘麟的出現，積極地回應了時代的質詢，回答了儒家的本質在於發明心性之學，儒家之根本宗旨是通過道德覺醒實現生命的終極覺醒與圓滿解脫，以完成「嚮往聖繼絕學，爲萬世開太平」之使命。

因此，就第三期儒學的現實來看，儒學要想再續輝煌，再次擔當華夏文明之脊樑，必須找到新的動力和價值。其實，這個「新的動力」就在「十六字心傳」裡：發明心性之內涵，通過道德（良知）覺醒實現生命覺醒與解脫。把此新動力和新價值（其實是最老的動力和最老的價值）找出來，向世人闡述清楚，從此儒家

和佛道等傳統聖學體系，必然會重新煥發生機，以鳳凰涅槃重生之後的全新面貌，開創第二軸心時代。以此來看，生命學拯救了儒學，讓儒學得以回歸。同時，儒學也拯救了生命學，給生命學提供了通過良知覺醒的善解脫之路的深刻而完備的智慧體系。

2024 年 4 月 24 日

微塵　寫於渭南湋西精舍

附錄2

《孝經》全文

開宗明義章第一

仲（zhòng）尼居，曾（zēng）子侍（shì）。

子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？」

曾子避席曰：「參（shēn）不敏，何足以知之？」

子曰：「夫（fú）孝，德之本也，教（jiào）之所由生也。復坐，吾語（yù）汝。身體發（fà）膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行（xíng）道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫（fú）孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿（yù）修厥（jué）德。』」

天子章第二

子曰：「愛親者，不敢惡（wù）於人；敬親者，不敢慢於人。愛、敬盡於事親，而德教（jiào）加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。《甫（fǔ）刑》云：『一人有慶，兆（zhào）民賴之。』」

諸侯章第三

「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長（cháng）守貴也；滿而不溢，所以長（cháng）守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷（jì），而和其民人，蓋諸侯之孝也。《詩》云：『戰戰兢兢（jīng），如臨深淵，如履（lǚ）薄冰。』」

卿大夫章第四

「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行（xíng）不敢行（xíng）。是故非法不言，非道不行（xíng）；口無擇言，身無擇行（xíng）。言滿天下無口過，行（xíng）滿天下無怨惡（wù）。三者備矣（yǐ），然後能守其宗廟。蓋卿大夫（dà fū）之孝也。《詩》云：『夙（sù）夜匪（fěi）懈，以事一人。』」

士章第五

「資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長（zhǎng）則順。忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀（sì），蓋士之孝也。《詩》云：『夙（sù）興夜寐（mèi），無忝（tiǎn）爾所生。』」

庶人章第六

「用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」

三才章第七

曾子曰：「甚哉！孝之大也。」

子曰：「夫（fú）孝，天之經也，地之義也，民之行（xíng）也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教（jiào）不肅而成，其政不嚴而治。先王見教（jiào）之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親；陳之於[1]德義，而民興行（xíng）；先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂（yuè），而民和睦；示之以好（hào）惡（wù），而民知禁。《詩》云：『赫赫（hè）師尹（yǐn），民具爾瞻（zhān）。』」

孝治章第八

子曰：「昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。治國者，不敢侮（wǔ）於鰥（guān）寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。夫（fú）然，故生則親安之，祭則鬼享之。是以天下和平，災害不生，禍亂不作，故明王之以孝治天下也如此。《詩》云：『有覺德行（xíng），四國順之。』」

聖治章第九

曾子曰：「敢問聖人之德，無以加於孝乎？」

子曰：「天地之性，人爲貴。人之行（xíng），莫大於孝。孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀（sì）後稷（jì）以配天；宗祀（sì）文王於明堂，以配上帝。是以四海之內，各以其職來祭。」

「夫（fú）聖人之德，又何以加於孝乎？故親生之膝（xī）下，以養父母曰嚴，聖人因嚴以教（jiāo）敬，因親以教（jiāo）愛。聖人之教（jiào）不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。」

「父子之道，天性也，君臣之義也。父母生之，續莫大焉；君親臨之，厚莫重（zhòng）焉。故不愛其親而愛他人者，謂之悖（bèi）德；不敬其親而敬他人者，謂之悖（bèi）禮。以順則逆，民無則焉；不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。君子則不然，言思可道，行（xíng）思可樂（lè），德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度（dù），以臨其民。是以其民畏而愛之，則而像之，故能成其德教（jiào），而行（xíng）其政令。《詩》云：『淑人君子，其儀不忒（tè）。』」

紀孝行章第十

子曰：「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂（lè），病則致其憂，喪（sāng）則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣（yǐ），然後能事親。」

「事親者，居上不驕，爲下不亂，在丑不爭。居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在丑而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。」

五刑章第十一

子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。要（yāo）君者無上，非（fěi）聖人者無法，非（fěi）孝者無親，此大亂之道也。」

---

① 「於」，有書作「以」。

廣要道章第十二

子曰：「教（jiāo）民親愛，莫善於孝；教（jiāo）民禮順，莫善於悌（tì）；移風易俗，莫善於樂（yuè）；安上治民，莫善於禮。」

「禮者，敬而已矣（yǐ）。故敬其父，則子悅；敬其兄，則弟悅；敬其君，則臣悅；敬一人，而千萬人悅。所敬者寡，而悅者眾。此之謂要道也。」

廣至德章第十三

子曰：「君子之教（jiāo）以孝也，非家至而日見之也。教（jiāo）以孝，所以敬天下之爲人父者也。教（jiāo）以悌（tì），所以敬天下之爲人兄者也。教（jiāo）以臣，所以敬天下之爲人君者也。《詩》云：『愷（kǎi）悌（tì）君子，民之父母。』非至德，其孰能順民如此其大者乎？」

廣揚名章第十四

子曰：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌（tì），故順可移於長（zhǎng）；居家理，故治可移於官。是以行（xíng）成於內，而名立於後世矣（yǐ）！」

諫諍章第十五

曾子曰：「若夫（fú）慈愛、恭敬、安親、揚名，則聞命矣（yǐ）。敢問子從父之令，可謂孝乎？」

子曰：「是何言與（yú）？是何言與（yú）！昔者天子有爭（zhèng）臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有爭（zhèng）臣五人，雖無道，不失其國；大夫（fū）有爭（zhèng）臣三[①]人，雖無道，不失其家；士有爭（zhèng）友，則身不離於令名；父有爭（zhèng）子，則身[②]不陷於不義。故當（dāng）不義，則子不可以不爭（zhèng）於父，臣不可以不爭（zhèng）於君。故當不義則爭（zhèng）之。從父之令，又焉得爲孝乎？」

應感章[③]第十六

子曰：「昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長（zhǎng）幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣（yǐ）！故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也；修身慎行（xíng），恐辱先也；宗廟致敬，鬼神著矣（yǐ）。孝悌（tì）之至，通於神明，光於四海，無所不通。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』」

事君章第十七

子曰：「君子[④]之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡（kuāng）救其惡（è），故上下能相（xiāng）親也。《詩》云：『心乎愛矣（yǐ），遐（xiá）不謂矣。中心藏（cáng）之，何日忘之！』」

---

① 原文爲「五」，經考證，「五」爲誤，據他本改爲「三」。（編者注）
② 原文無「身」字，經考證，據他本補上此「身」字。（編者注）
③ 「應感章」，他本大多作「感應章」。（編者注）
④ 「君子」，有書作「孝子」。（編者注）

喪親章第十八

子曰：「孝子之喪（sàng）親也，哭不偯（yǐ），禮無容，言不文，服美不安，聞樂（yuè）不樂（lè），食旨不甘，此哀戚（qī）之情也。三日而食，教（jiāo）民無以死傷生，毀不滅性，此聖人之政也。喪（sāng）不過三年，示民有終也。」

「爲（wèi）之棺槨（guǒ）衣衾（qīn）而舉之，陳其簠（fǔ）簋（guǐ）而哀戚（qī）之；擗（pǐ）踊（yǒng）哭泣，哀以送之；卜（bǔ）其宅兆（zhào），而安措之；爲（wèi）之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀（sì），以時思之。」

「生事愛敬，死事哀戚（qī），生民之本盡矣（yǐ），死生之義備矣，孝子之事親終矣。」